Irénikon

TOME XIII

1. 1936 Janvier-Février

RIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1936 :

Belgique : 35 fr. (*Le numéro* : 8 *fr.*)

Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas. (*Le numéro* : 2 belgas).

Autres pays : 12 belgas. (*Le numéro* : 2 belgas).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09.
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

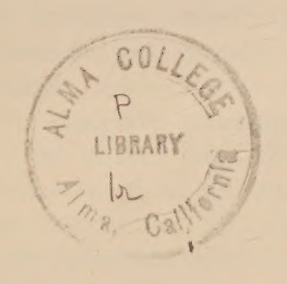
* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

(*Voir la suite des comptes-rendus à la troisième page de la couverture*)

Irénikon



TOME XIII

1936

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XIII. N° 1. Janvier-Février 1936.

La solennité des palmes dans l'ancienne et la nouvelle Rome

La bénédiction solennelle des palmes à laquelle le dimanche des Rameaux doit son nom, l'antique *missa catechumenorum* par laquelle elle s'ouvre, sa curieuse préface empruntée à quelque messe du culte des martyrs et remontant évidemment à l'époque des persécutions, la procession qui lui fait suite, le chant alternatif du *Gloria laus et honor*, la cérémonie de l'ouverture de la porte de l'église tenue d'abord fermée : tout cela se présente aujourd'hui comme une des plus grandioses manifestations du rite romain. Personne n'ignore que ces rits sont au fond l'héritage vénérable de l'ancien culte chrétien de Jérusalem : une imposante fonction liturgique commémorant l'entrée triomphale du Christ y est attestée dès la fin du IVe siècle par la *Peregrinatio Aetheriae* (1) et les texte des prières qui y étaient lues et des lectures que l'on y faisait se trouve dans le *Typikon grec des Semaines Sainte et Pascale* publié par PAPADOPOULOS KERAMEUS (2). Mais on est peut-être

(1) Chap. 31, éd. P. GEYER, *Itinera hierosolymitana saeculi III-VIII*, p. 85 suiv.

(2) *'Ανάλεκτα 'Ιεροσολυμιτικῆς σταχυλογίας*, II. St Pétersbourg, 1884, p. 1-254, d'après le ms *'Αγίου σταυροῦ* 43 à Jérusalem, daté de l'an 1122. Quant à l'importance de cette source et à l'époque dont les usages litur-

moins habitué à se rendre compte de ce fait curieux : dans ce cas, l'influence fécondante de la Ville Sainte sur la liturgie urbaine de Rome ne s'est exercée que très tard et par le double détour de l'ancien domaine liturgique ibéro-gallican et de la liturgie de l'empire carolingien et allemand des Saxons et des Saliens qui unirent tant d'éléments du vieux rite gallo-mérovingien à la nouvelle et victorieuse tradition romaine.

C'est en Espagne en effet et dans un témoignage de saint Isidore (1), que nous trouvons la première mention de l'introduction en Occident de la solennité palestinienne décrite jadis par la pieuse pèlerine dont la mémoire survivait là plus que partout ailleurs. C'est dans le *Missel de Bobbio* et le *Liber Ordinum* wisigothique que nous rencontrons les plus anciens textes euchologiques latins se rapportant à une bénédiction des palmes (2). C'est à Orléans que, au commencement du VIIIe siècle, nous rencontrons la première mention de la procession festive du dimanche des Rameaux ; elle y suivait la route des nombreux sanctuaires de la ville énumérés par Théophile dans la longue poésie dont le début est devenu le *Gloria laus et honor* liturgique (3). C'est le Nord germanique à lui seul qui a livré à A. FRANZ l'essentiel du chapitre consacré par lui à l'évolution du rit de la bénédiction des palmes dans son livre magistral sur les bénédictions liturgiques du Moyen-Age (4). C'est du milieu monastique alpin et de la vallée rhénane que provien-

giques y sont réflétés, cfr ce que j'ai exposé dans *Oriens Christianus*, 3me série, II (1927), p. 18-22. Le passage sur la solennité des palmes se trouve p. 16-22.

(1) *De off.*, I, 10.

(2) P. L. LXXII, c. 572, et *le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*, publ.... par M. FÉROTIN (*Monumenta Ecclesiae liturgica*, V). Paris, 1904, c. 179-183.

(3) *Mon. Germ. Hist. Pocetae latini aevi carolini*. I, p. 558 suiv.

(4) *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, I. Fribourg en B., 1909, p. 470-507.

nent les deux formulaires édités par Gerbert (1) et qui sont les premiers ancêtres connus jusqu'ici de l'actuel rituel romain de la bénédiction des Palmes. Enfin c'est d'origine germanique qu'est encore le fameux *Ordo Romanus Antiquus* édité par Hittorp et qui nous offre, pour cette solennité, deux codifications de textes des plus étendues (2). Au contraire, les sources qui nous font connaître le rite urbain ancien et authentique de Rome au premier millénaire ne nous offrent aucune trace, même minime, de cette fonction. Et les vieux exemplaires de l'Antiphonaire de la messe romaine ne font pas exception : en effet, ils sont d'origine transalpine (3), quoique le plupart semblent basés sur une recension de ce livre liturgique qui fut exécutée à Rome entre les pontificats de Léon II (681-683) et Sergius Ier (687-701) et dont l'auteur pourrait bien avoir été un certain abbé Virbonus (4) ; en outre, les pièces de chant que l'on y trouve quelquefois pour la procession des Rameaux ne sont pas toujours les mêmes et, à la seule exception d'un manuscrit de Saint-Gall où elles ont glissé dans le corps du texte, elles ne se trouvent que dans un appendice et se présentent sous trois formes assez différentes (5).

(1) *Monumenta veteris Liturgiae alemannicae*, II. St-Blasien, 1779, p. 74 suiv., le premier d'après le *Lat.* 1888 *(Anc. Theol.* 685) de la *Nationalbibliothek* de Vienne du Xe s., et provenant, à ce qu'il semble, de l'abbaye de St-Alban de Mayence ; le second, d'après le ms de la bibliothèque cantonale de Zurich *Stiftsbibl.* Cod. 102, du même siècle ou encore du XIe.

(2) Dans la réimpression la plus accessible de ce document chez Gerbert, *op. c.*, p. 196 suiv.

(3) On a maintenant la superbe publication critique de six de ces anciens documents par R. F. Herbert, *Antiphonarium missarum sextuplex*. Bruxelles 1935. Des cinq autres il y a des reproductions photolithographiques dans les vol. I, II, IV, VIII et X de la *Paléographie musicale*.

(4) Cfr mon livre *Missale romanum, Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*. Eindhoven-Nijmegen (1929), p. 64 suiv.

(5) *Paléographie musicale*, I. p. 123 (ms de St-Gall) et Herbert, p. 221, f 23 (ms de Compiègne), *Paléographie musicale*, IV, p. 387-382

Elles n'ont donc rien à faire avec l'ancienne tradition romaine authentique, commune au seul corps de ces livres de chant carolingiens, français et allemands.

On n'aura nulle peine à comprendre quel est le courant d'évolution liturgique qui a dû introduire à Rome une fonction chère depuis longtemps à la piété transalpine et qui allait mitiger par la joie de ses chants la sombre austérité du commencement de la *Festivitas Dominicae Passionis.* En un temps où les rois allemands, en leur qualité d'empereurs romains, installaient et déposaient les papes, la liturgie de la Ville éternelle elle-même ne pouvait manquer de se laisser pénétrer par un très fort influx germanique. Un contemporain, Grégoire VII, l'a signalé avec une aigreur significative (1). Le chant du *Credo*, admis dans l'*Ordo Missae* à la demande du saint empereur Henri II,en demeurera le perpétuel témoignage (2). Le rôle fondamental que le type de sacramentaire dit Gélasien du VIII[e] siècle a exercé sur la préhistoire du *Missel Romain* au préjudice de la pure tradition grégorienne (3) en est la conséquence très nette. Enfin le liturgiste distingué qu'est M. le professeur M. ANDRIEU, dans son livre capital sur les manuscrits

(ms d'Einsiedeln), X, (ms de Laon), XI, p. 345, (ms de Chartres). Ce dernier texte se trouve aussi chez TOMASI, *Opera*, éd. Vezzosi, p. 285.

(1) Cfr G. MORIN. *Études, textes et découvertes*, I. Maredsous. Paris, 1913, p. 460, l, 35.

(2) Cfr le témoignage de Berno de Reichenau, P. L., CXLII, c. 1060 suiv.

(3) Cfr ce que j'ai dit dans le livre publié par moi avec le R. P. Dr C. MOHLBERG, O. S. B., *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (*Cod. Pad. D 47, fol. II r. — 100 v*), Munster en W. 1927, p. 167-176, dans le chapitre *Nachwirkung der Bonifazianischer Sacramentars* et dans mon *Missale Romanum* le chap. 8, *Um die deutsche Ueberlieferung der Ottonen- und Salierzeit* p. 119-131. Récemment, dom P. DE PUNIET s'est exprimé dans le même sens à propos des oraisons des dimanches après la Pentecôte dans sa publication encore en cours sur le Sacramentaire romain de Gellone *(Ephemerides liturgicae*, XLIX (1925), p. 216.

des anciens *Ordines Romani* (1), a insisté à bon droit sur l'extrême importance de l'adoption à Rome de ce qu'il appelle le pontifical romano-germanique, adoption qui se fit peu à peu, à partir surtout du pontificat du pape allemand Grégoire V (996-999), octroyé au choix du clergé et du peuple romain par son impérial cousin Otton III.

Au cours de cette espèce de germanisation du rite urbain de Rome, la solennité des Palmes ne pouvait tarder à s'implanter dans le sol romain. Le premier témoignage de sa célébration sur les bords du Tibre nous est déjà fourni par un manuscrit daté par son comput pascal des environs de 1039 et pris par le cardinal TOMASI pour base de son édition de l'antiphonaire de la Messe. Nous y lisons une *antiphona ad introitum collectae* ce qui, sans doute, veut dire la *Missa catechumenorum* avec ses deux lectures bibliques, et toute une longue série d'antiennes pour la procession (2). Vient ensuite un document de provenance monastique, le soi-disant *Vetus Missale Monasticum Lateranense* publié par E. de ALZEVEDO (3), dont le manuscrit attribué par lui au XI[e] ou au XII[e] siècle est malheureusement actuellement introuvable (4). C'est un sacramentaire enrichi du texte des lectures au moins évangéliques de la messe. On y trouve même bien plus qu'un simple témoignage de la fonction qui nous occupe, c'est un formulaire entier pour cette fonction. Du rituel actuel, il comprend déjà, et avec des variantes de médiocre importance, les oraisons *Deus quem diligere... Deus qui miro...*, *Deus qui dispersa congregas...* et *Petimus*

(1) Les *Ordines romani du haut moyen-âge, I. Les manuscrits.* Louvain, 1931, p. 505-527.

(2) *Opera*, éd. Vezzosi, V, p.

(3) *Vetus Missale romanum monasticum lateranense. Cum praefationibus, notis et appendice.* Rome, 1752, p. 78-83.

(4) Cfr Ad. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum,* Fribourg en B., 1886, p. 168, n. I. Même dans ces derniers temps le Rév. TH. KLAUSER a vainement recherché ce précieux manuscrit.

te Domine... La première de ces formules est suivie des lectures de la *missa catechumenorum* ; à la seconde, fait suite une préface qui semble ne se trouver nulle part ailleurs et qui rappelle d'une façon remarquable le *Praeconium Paschale* de la bénédiction du cierge pascal (1). Une dernière oraison *Omnipotens aeterne Deus effunde* est également étrangère au Missel de nos jours. Comme c'est la règle dans ce document, le texte de la leçon de l'Ancien Testament n'a pas été indiqué, mais il précise que la péricope évangélique est formée de *Mat.*, XXI, 1-9. De par sa nature, notre sacramentaire n'avait à s'occuper ni de la procession finale ni des chants qui devaient l'accompagner.

Ce vieux livre, qui autrefois se trouvait dans l'*archivium* du Latran, doit sans doute avoir servi à l'un des monastères bénédictins du Moyen-Age romain, même si l'on devait admettre que son éditeur, s'est fourvoyé en en précisant l'attribution au couvent des Ss. Serge et Bacchus si intimement lié à la basilique Mère des églises depuis que Pascal Ier (817-824) lui eût confié la charge de célébrer journellement l'office divin. A partir de 1105, cette charge incomba à une congrégation de chanoines qui suivait la règle augustinienne et dont le berceau avait été San Frediano de Lucques. Vers l'époque de Barberousse, un de ses prieurs, Bernard, qui, en 1145, devait devenir prêtre cardinal du titre de Saint-Clément et, plus tard, évêque de Porto et de Sainte-Rufine, rédigea le coutumier de l'*Ecclesia Lateranensis* (2). Nous y lisons une description qui ne pourrait pesque pas être plus détaillée des fonctions solennelles du

(1) Qu'on lui compare le curieux éloge de l'olivier, *O vera beata oliva* (p. 81) avec l'interpolation dédiée à la louange de l'abeille si répandue dans la tradition manuscrite de l'*Exultet* et, quant à ces premières paroles qu'on vient de citer, même l'expression *O vere beata nox*.

(2) Publié par L. Fischer, *Bernhardi Cardinalis et Lateranensis Ecclesiae Prioris Ordo officiorum ecclesiae lateranensis.* Munich-Freising, 1914.

dimanche des Rameaux (1). Il ne s'est dispensé malheureusement que d'indiquer les *incipit* des textes euchologiques pour lesquels il renvoie au *Sacramentarium.* On y trouve tout d'abord le règlement du service des « frères » chanoines. Après, ils se réunissent dans la chapelle de Sainte-Rufine où les *mansionarii* ont déjà préparé les palmes et les rameaux d'oliviers avec tout ce qui est nécessaire à leur bénédiction. Pendant le chant de Tierce, le prieur ou, à sa place, l'*hebdomadarius presbyter*, le diacre et le sous-diacre revêtent les ornements sacrés. La bénédiction proprement dite est ici aussi précédée de la *missa catechumenorum* du rituel définitif, comme du reste au delà des Alpes selon le témoignage d'un des deux plus anciens formulaires allemands publiés par Gerbert. Seuls le choix et la disposition des textes diffèrent. La fonction s'ouvre par les deux antiennes *Pueri Hebraeorum vestimenta* et *Collegerunt* avec le verset *Unus autem ex ipsis Caiphas nomine*, ces deux derniers textes étant destinés, au missel actuel, à être chantés *pro Graduali.* Pour la leçon, on laisse le choix entre *Ex.*, XV, 27 — XVI, 7, commune au rite actuel et au vieux formulaire rhénan de Gerbert, et *Zach.*, IX, 9 suiv. Comme Graduel, on chante le *Christus factus est* avec un verset non indiqué. L'évangile est le même que l'actuel qui est de saint Matthieu, tandis que le formulaire de Gerbert fait lire *Marc*, XI, 1-11. Après leur bénédiction, les branches sont distribuées au clergé et au peuple. Cette distribution devait être accompagnée de cinq pièces de chant : deux d'entre elles, les *Pueri Hebraeorum*, accomplissent encore la même fonction, deux autres, *Hosanna Filio David* et *Cum audisset populus*, se trouvent aujourd'hui tout au commencement et tout à la fin de la cérémonie, la cinquième, *Ceperunt omnes turbae*, est absente du formulaire actuel. Les rameaux distribués, on se rend au chant de l'*Ingrediente*

(1) *L. c.* p. 42 suiv.

Domino en procession à la chapelle de Saint-Venance où avait lieu la messe des chanoines. Bernard remarque formellement que l'on ne chante pas le *Gloria laus et honor*, partie intégrante de la solennité pourtant, car on doit bien abréger un peu vu que l'on attend l'arrivée du pape *qui hac die, sicut in ceteris stationibus debet celebrare missam in maiori ecclesia cum schola et tota curia.* Les rubriques postérieures ne font plus guère mention de ce dernier trait qui semble être devenu très rare dans la première moitié du XI[e] siècle ; tout au plus un des sept évêques suburbicaires remplace-t-il le pontife. Il fait la bénédiction et la distribution des rameaux dans le palais du Latran et, après, il gagne la porte de la basilique du Sauveur en une procession solennelle à laquelle prennent part les « frères » chanoines. On y chante l'antienne actuelle *Occurrunt turbae* et un des deux *Pueri Hebraeorum* ; dans ce cortège, le sous-diacre portant le Livre des Évangiles précède l'évêque flanqué du diacre et d'un prêtre. Arrivés devant la porte, on chante le *Gloria laus* et on entre dans la vaste basilique au son de l'*Ingrediente Domino* et de toutes les cloches.

Mais quel devait être le développement de la solennité si jamais le pape lui-même y prenait part pour célébrer après la messe solennelle, selon l'ancien ordre liturgique ?

Nous sommes renseignés sur ce sujet par une source contemporaine à l'*Ordo Ecclesiae Lateranensis* de Bernard, l'*Ordo Romanus* XI de Mabillon, écrit par un chanoine de Saint-Pierre, *Romanae Ecclesiae cantor*, nommé Benoît, pour le cardinal de Saint-Marc, Guido de Castello, avant que, le 26 septembre 1143, celui-ci ne fût placé pour six mois sur la chaire apostolique (1). Ce document nous dresse le tableau officiel des fonctions liturgiques papales. C'est un des cardinaux de service à la chapelle palatine qui procède

(1) Réimprimé dans la P. G., LXXVIII, c. 1025-1062. Sur le dimanche des Rameaux § 38, (*l. c.*, c. 1039).

à la bénédiction des palmes à l'intérieur du palais papal, dans l'oratoire de Saint-Silvestre. Les branches bénites sont portées par des *ostiarii* à la basilique léonienne, c'est-à-dire, au grand *triclinium* de Léon III, dont l'abside, ornée de sa mosaïque, contemple encore de nos jours la vaste et silencieuse *Piazza di San Giovanni*. Ici, le pape en fait la distribution à tous les membres de la cour pontificale et l'on part en procession pour la grande église. La *schola* qui, avec le primicier, marche en tête du cortège, chante le *Pueri Hebraeorum* et « les autres antiennes ». Devant la porte fermée de la basilique, on a placé un siège : le pape s'y assied jusqu'à ce que les chantres aient fini la récitation alternative du *Gloria laus et honor*. Enfin on pénètre dans l'église au chant de l'*Ingrediente Domino* et le pontife commence la célébration eucharistique. Mais il est bien évident que ce règlement n'était plus en vigueur lorsque le bon chanoine Benoît l'accepta dans sa compilation : ainsi qu'il le déclare lui-même dans l'épître dédicatoire adressée au cardinal Guido, il avait voulu y réunir *ad perpetuam recordationis memoriam* tout ce que lui-même *per multa temporum spatia* avait vu *de ecclesiastico officio*, tout ce qu'il en avait appris *a sapientibus curiae*, ou même *quod alii doctores in suis scriptis reliquerunt* sur ce sujet (1).

En combinant cette description d'une fonction passée d'usage avec le véritable état des choses attesté par l'*Ordo* de Bernard, on entreverra très clairement l'évolution de la liturgie papale dans le cas de la bénédiction des palmes. Adoptée à Rome avec le cadre entier du Pontifical romano-germanique, cette solennité avait d'abord eu l'honneur de faire partie du cycle annuel des fonctions papales. Mais bientôt, lorsque le pape cessa de célébrer l'ancienne messe stationale urbaine, il se déshabitua également de participer à la nouvelle cérémonie empruntée à la liturgie du Nord,

(1) § 1. (*l. c.*, c. 1026).

et il arrivait même qu'il ne prêtait plus aucun des cardinaux évêques pour le remplacer dans cette fonction du dimanche des Rameaux : *Quando vero Apostolicus et episcopus defuerint,* dit l'*Ordo* de Bernard...

Cette évolution fut d'autant plus aisée que la nouvelle solennité n'avait jamais été réservée au seul cérémonial papal, comme c'était le cas des anciennes fonctions stationales de la Chandeleur, des Cendres, des Litanies et des trois derniers jours de la Semaine Sainte. En effet nous l'avons vue pratiquée d'une façon indépendante de ce cérémonial par les chanoines de Latran comme par cette communauté monastique qui employait le *Missale Vetus Lateranense.* Elle l'était aussi à Saint-Pierre du Vatican. Le chanoine Benoît remarque que des acolytes de cette basilique prenaient leur part des palmes amassées dans l'oratoire de Saint-Silvestre (1), et l'*Antiphonarius Officii* de Saint-Pierre publié par TOMASI et provenant de l'époque qui s'écoule entre la canonisation de saint Thomas de Cantorbéry par le pape Alexandre III (1159-1186) et celle des saints François et Dominique par Grégoire IX (1227-1241), offre une petite série de chants destinés à la procession des Palmes qui faisait le tour de l'ancien atrium de Saint-Pierre, connu sous le nom de paradis (2) : les deux *Pueri Hebraeorum,* et l'*Occurrunt turbae* du formulaire définitif. Ajoutons enfin une constatation qui est des plus significatives. Dans la patrie gallo-germanique de la solennité des Palmes, c'est toujours l'évêque lui-même qui en accomplit la bénédiction et le biographe de saint Ulrich d'Augsbourg voit même une preuve de la sainteté personnelle de son héros dans la solennité qu'il donnait aux cérémonies du dimanche des Rameaux. A Rome, au contraire,

(1) *Ubi palmae sunt ab acolythis collectae in basilica sancti Sylvestri de quibus datur acolythis basilicae sancti Petri.*

(2) OPERA, éd. Vezzosi, p. 86 suiv.

il semble que jamais les papes n'ont béni en personne les palmes qu'ils allaient distribuer pour la procession.

Tout cela considéré, on ne s'étonnera point de l'attitude prise à l'égard de cette solennité, un siècle après la composition de l'*Ordo* du chanoine Benoît, par un nouveau document tout aussi officiel concernant le cérémonial papal. Il s'agit de l'*Ordo Romanus* XII, œuvre de Cencio Savello, grand camérier de l'Église romaine, l'auteur du *Liber Censuum*, promu au cardinalat par Innocent III à qui il devait succéder en 1180 sous le nom d'Honorius III. Dans le chapitre qu'il consacre au *dominica Palmarum* (1), il n'est plus question même de la seule assistance papale aux fonctions liturgiques de ce jour. A sa place, la distribution des palmes est faite par certains *custodes* et c'est une église quelconque avec son *atrium* et son autel qui se sont substituées aux indications locales si concrètes de l'*Ordo* XI se référant au palais du Latran et à ses sanctuaires. Du reste la description qui y est donnée de notre cérémonie reste très vivante et suscite le plus grand intérêt.

Par la vivacité dramatique des rites qu'elle rapporte, elle se rapproche plus qu'aucun autre document urbain de Rome de maints anciens rituels germaniques du dimanche des Rameaux. Comme dans ceux-ci (2), on attribuait au Livre des Évangiles le rôle de représentant du Christ qui avait appartenu à l'évêque dans la Jérusalem du déclin du IV[e] siècle (3). Devant l'autel, on a placé un *portatorium* orné de palmes, de fleurs et de feuillages *in quo intromittitur sanctum Evangelium quod intelligitur Christus*. Des diacres le porteront en procession avec son fardeau sacré. Quand celle-ci entrera dans l'église, on remarquera un autre trait dramatique qui rappelle de nouveau la tradition du

(1) LXI = § 18 suiv., P. L., LXXVIII, c. 1071 suiv.

(2) Cfr Gerbert, *op. c.*, p. 198, n. 1.

(3) Cfr *Peregrinatio Aetheriae*, cap. 31, § 3 (éd. Geyer, p. 84, l. 4 suiv.) : *et sic deducetur episcopus in eo typo, quo Dominus deductus est.*

Nord. Le clergé et le peuple se rendent dans l'*atrium* à la rencontre de la *schola* des chantres qui, *cum baculo et reliquo ornatu,* joue le rôle du peuple de Jérusalem. Par sa partie textuelle au contraire, l'*Ordo Romanus* XII s'éloigne le plus possible de la tradition constante qui, en passant par un des deux anciens formulaires de Gerbert, rejoint le missel de nos jours. On n'y trouve nulle trace de *missa catechumenorum* ; l'euchologie y est réduite à deux formules tout-à-fait inconnues d'ailleurs, si je ne me trompe : une oraison *Omnipotens Deus, qui antequam Filium tuum Dominum nostrum pro nobis mortem perpeti sineres* et la *benedictio* proprement dite : *Omnipotens Deus, Christe.* En sortant de l'église, on commence le chant des antiennes *Cum appropinquaret Jesus, Coeperunt omnes, Cum audisset* et *Appropinquante.* Les deux répons *Ingrediente Domino* et *Collegerunt* sont chantés pendant le parcours de l'*atrium.* A la rencontre de la *schola,* le clergé et le peuple chantent *Occurrunt turbae* et elle leur répond par *Cum angelis et pueris,* deux morceaux existant encore dans l'office actuel et que l'on ne retrouve pas dans les autres règlements anciens. Après le chant alterné du *Gloria laus et honor,* une au moins des deux antiennes débutant par *Pueri Hebraeorum* accompagne l'entrée de la procession dans l'église et le *Hosanna Filio David,* qui de nos jours ouvre toute la fonction, la termine pendant que les dalles du sanctuaire sont jonchées de fleurs et de feuillages.

Ainsi, à l'époque des Croisades, la fonction commémorative de l'entrée de Jésus à Jérusalem avait encore une fois disparu sinon du culte urbain de la Ville éternelle, du moins du cercle plus étroit des fonctions papales, et c'est un peu le génie des fêtes religieuses populaires si chères à l'âme nordique plutôt que le caractère srictement liturgique qui l'inspirait (1). Mais cet *ordo* de Censio nous conduit

(1) Comparer la *salutatio puerorum ad crucem* attestée déjà par le *Lat.*

à la veille du dernier et définitif devenir de cette solennité dans l'histoire du rite romain. Depuis longtemps on s'est aperçu que le pontificat du grand pape Innocent III marquait le point de départ de cette évolution liturgique qui par le canal des livres et des usages de la curie romaine adoptés par les Frères Mineurs, allait donner naissance au Missel et au Bréviaire romains de nos jours (1). En effet c'est de cette époque que date une nouvelle codification de la liturgie papale conservée dans le manuscrit Lat. 4162. A de la Bibliothèque Nationale, écrit en 1365 et portant le titre de *Ordo romanae Ecclesiae curiae quem consuevissent observare temporibus Innocentii III et aliorum pontificum* (2). En substance, car elle a été plus tard enrichie de quelques interpolations, elle a été rédigée peu après les années 1212 et 1216 par un des prêtres chapelains du palais pontifical. C'est de cette source que dépendent (M. le professeur Andrieu l'a suffisamment démontré) (3) d'une part le Bréviaire de sainte Claire conservé à Saint-Damien d'Assise dont l'écriture a été achevée vers 1232 (4) et d'autre part ce *Missale Curiae* qui devait prendre la route d'Avignon avec la cour papale elle-même. Or, c'est des rubriques de ce missel que le cardinal Jacques Gaetani Stefaneschi († 1343) a

1882 de Vienne et la *statio sanctae crucis* de l'*Ordo Romanus antiquus* de Hittorp : GERBERT, *op. c.*, p. 74 et 197.

(1) Cfr P. BATIFFOL, *Histoire du Bréviaire Romain*, 3e éd , Paris 1911, p. 239 suiv. et mon *Missale Romanum*, p. 146.

(2) Cfr P. COL. FISCHER, *Un ordo de la Curie romaine du XIVe siècle : Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse. Année 1934, p. 104-124, où du reste le document est censé être bien plus jeune qu'il ne l'est en réalité.

(3) Cfr ses deux études fondamentales *Le missel de la chapelle papale à la fin du XIIIe siècle : Miscellanea Francesco Ehrle* II (= *Studi e Testi*, 33), p. 348-376 et *L'Ordinaire de la chapelle papale et le cardinal Jacques Gaetani Stefaneschi : Ephemerides Liturgicae*, XLIX (1935), p. 230-250.

(4) Cfr Aug. CHOLAS, *Le Bréviaire de sainte Claire conservé au Couvent de Saint-Damien à Assise et son importance liturgique. Opuscules de critique historique, Fasc. VIII*, Paris, 1904.

puisé l'érudition liturgique de l'*Ordo Romanus* XIV qui est son œuvre et qui est cité dans le *Liber de caerimoniis sanctae Romanae Ecclesiae* de l'évêque Pierre Amelli de Sinigaglia, écrit après 1391, l'*Ordo Romanus XV*.

Pour ce qui est de la solennité des Palmes, il résulte de ces sources apparentées (1) que, peu de temps après la naissance de l'*Ordo Romanus* XII, elle avait repris place parmi les fonctions liturgiques de la chapelle papale et que, pour son cérémonial, on avait recommencé à s'inspirer, dans son essence, de l'ancien réglement du chanoine Benoît. La bénédiction s'accomplissait de nouveau dans la chapelle Saint-Silvestre et les branches bénites étaient de nouveau distribuées par le pape dans celle de Saint-Laurent. Si le pape devait lui-même célébrer la messe, la bénédiction revenait au plus jeune des cardinaux prêtres. Si un cardinal évêque devait le remplacer à l'autel, c'était lui qui devait aussi bénir les palmes. Pour la bénédiction elle-même, on avait rétabli l'ancienne *missa catechumenorum* et les textes de chant recevaient peu à peu leur disposition actuelle. L'*Ordo* du cardinal Gaetani atteste déjà l'emploi de l'*Hosanna Filio David* comme chant d'ouverture ainsi que le choix laissé au chantre entre les deux répons *Collegerunt* et *In monte Oliveti*, nommé ici pour la première fois, en guise de graduel. Enfin Pierre Amelli relate même ce trait particulier que au

(1) L'*Ordo Romanus* XVI est réimprimé P. L. LXXVIII c. 1121-1274, le XV qui est l'œuvre d'Amelli *ibid.* c. 1273-1368. Les passages relatifs au dimanche des Rameaux et à ses fonctions liturgiques se trouvent c. 1203 s. et 1299-1303. Ajouter encore les rubriques de l'exemplaire du Sacramentaire de la Curie, *Vat. Ottobon.* 356 des dernières années du XIII[e] siècle, récemment publiées par J. BRINKTRINE sous le titre *Consuetudines liturgicae in functionibus anni ecclesiastici papalibus observandae e sacramentario codice Vat. Ottobon.* 536. *(Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica ed. curantibus* R. STAPPER *et* A. RUCKER). Munster en W., 1935, où le passage sur le dimanche des Rameaux se trouve p. 14 suiv. C'est donc la source de l'*Ordo* de Gaetani.

cours du chant alternatif de *Gloria laus et honor*, un des deux chœurs se tient derrière les portes fermées de l'église.

Telle fut donc l'évolution plutôt tardive et riche en incidents de la solennité des Palmes dans l'Ancienne Rome, la ville des papes et des tombeaux des martyrs, le grand centre de la piété occidentale. Or il est un fait assez curieux : c'est que cette solennité d'origine palestinienne à eu une évolution assez semblable dans la Nouvelle Rome, la ville des *basileis*, la capitale de l'empire byzantin. Elle s'était répandue rapidement et avec un éclat sans cesse accru en Syrie, en Mésopotamie, en Égypte et tout autant dans l'Espagne wisigothique et dans la Gaule mérovingienne (1). Même les poètes païens de l'Arabie préislamique n'ignoraient pas les processions chrétiennes du dernier dimanche avant Pâques, avec leurs pas cérémonieux et leurs palmes flottant au vent (2). Au contraire, on n'en peut distinguer aucune trace dans le document inestimable de la vieille liturgie de Constantinople qu'est le Typique du manuscrit grec 266 de la bibliothèque du couvent de Saint-Jean dans l'île de Patmos publié par DMITRIEVSKIJ qui nous fait connaître, ainsi que je l'ai montré, l'usage de la Grande Église entre les années 802 et 806 (3). Il est vrai que l'on y parle d'une procession qui, le matin du dimanche des Rameaux, partait d'une église des XL Martyrs pour gagner Sainte-Sophie immédiatement avant la célébration de la liturgie

(1) Cfr mon livre *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*. Paderborn, 1910, p. 230 suiv. et la notice d'un évangéliaire gréco-arabe du rite copte, *Oriens Christianus, Nouv. série*, IV (1914), p. 40, sur une procession du dimanche des Rameaux dans laquelle on portait la croix par toutes les villes d Égypte.

(2) Cfr ma communication *Palmsonntagsfeier und Osterlicht in altarabischer Dichtung : Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, III (1923). p. 118 ss.

(3) Cfr mon article *Das Typikon der Patmos-Handschrift 266 und die altkonstantinopolitanische Gottesdienstordnung ; Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VI (1926), p. 98-111.

eucharistique et que celle-ci débutait immédiatement par le *trisaghion* et le *prokimenon*, en omettant les trois antiphones habituelles (1). Il est bien possible également que, au cours de cette procession, on ait porté des rameaux. Mais on ne fait nulle mention ni d'une bénédiction ni même d'une distribution solennelle dont ceux-ci auraient été l'objet. Il n'y a rien en tout cela de la splendide abondance de textes que nous offre Jérusalem dans le Typique des semaines sainte et pascale (2). Si la vie liturgique de Constantinople des premières années du IX[e] siècle possédait déjà quelque pendant de la grandiose fonction palestinienne, ce devait être quelque chose d'assez sobre et d'assez modeste.

Il faudra attendre un siècle encore pour qu'une première source nous renseigne sur le cérémonial impérial de la célébration du dimanche des Palmes quoique, au temps de Justinien déjà, Romanos, le prince des vieux mélodes, eût déjà composé une de ses hymnes en l'honneur de la solennité. Le long traité du protospathaire Philothée, écrit en 900, et conservé en appendice du fameux Livre des Cérémonies de Constantin Porphyrogénète (=II, 52-57) (3), parle d'une splendide procession qui se déroulait ce jour-là dans le Grand Palais entre l'église de la Vierge-du-Phare, construction de l'empereur Constantin V Copronyme (741-775), et l'oratoire de la Sainte-Trinité, situé au palais de Daphné ; de sa λιτάνιος ὑμνῳδία et du festin que l'empereur et l'impératrice offraient à toute la cour après la fonction sacrée

(1) A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*. I. *Τυπικά*. Kiew, p. 127.

(2) Il y a ici, outre les pièces de chant, une leçon de chaque évangile et, avant la quatrième une leçon prophétique, cinq oraisons plus ou moins longues et une prière litanique propre à cette fonction et d'un style assez verbeux.

(3) *Constantini Porphyrogeniti imperatoris de ceremoniis aulae Byzantinae libri duo*, ed. J. J. Reiske, Bonn, 1829, p. 762 s.

dans le triclinium de Justinien. Cependant, il est ici formellement exclu que les rameaux verts de Jérusalem, de la frontière syro-arabe et de l'occident romano-germanique aient donné leur note spécifique à ce somptueux cortège : on ne distribuait que des croix à ceux qui devaient y participer et des croix seules y étaient portées.

Il y a finalement quelque chose de plus dans la description des cérémonies spéciales de la *Βαϊφόρος Κυριακή* et de sa veillée, telle qu'elle nous est donnée par le Livre des Cérémonies lui-même pour une époque postérieure d'un demi-siècle peut-être (1). Car c'est ici la fonction du samedi soir qui doit surtout attirer notre attention. Le sénat tout entier et tous les fonctionnaires de la cour se réunissent dans l'église Saint-Demetrios, bâtie par Léon V le Sage (886-912), et défilent devant l'empereur qui se tient debout sous une icone en émail de la Mère de Dieu, près de la porte du sanctuaire s'ouvrant sur la terrasse du *Heliakon.* Chacun reçoit de sa propre main une gerbe de palmes, de marjolaines et de fleurs printanières ; en plus, certains dignitaires recevaient, selon leur rang, une croix d'argent grande ou petite. On se rend ensuite dans l'église contiguë de la Vierge-du-Phare où l'on célébrait l'office de Vêpres. Sur la fin de celles-ci, de hauts dignitaires appelés *praepositi* faisaient une nouvelle distribution de grandes palmes au chant du tropaire *Συνταφέντες σοὶ διὰ τοῦ βαπτίσματος*. Le lendemain, tant l'empereur que l'impératrice, le premier dans le triclinium de Justinien, reçoivent en audience, avec le plus riche cérémonial, les différents degrés de la hiérarchie aulique qui leur apportent leurs félicitations. Il y a une nouvelle distribution de croix par l'empereur ; des cierges sont allumés et, au chant du tropaire *Τὴν κοινὴν ἀνάστασιν*, le cortège se met en marche pour une procession correspondant à celle décrite jadis

(1) I, cap. 31 s. (éd. Reiske, p. 170-178).

par Philothée. On y intercale trois fonctions stationales au cours desquelles l'empereur lui-même chante l'*ekténie* dans les sanctuaires de la Vierge et de Saint-Étienne au palais de Daphné et dans la grande salle du *Chrysotriclinios* où le diacre dépose solennellement le Livre des Évangiles sur le trône impérial. Enfin l'empereur, avec le clergé et son entourage le plus intime, gagne l'église de la Vierge-du-Phare où la liturgie eucharistique est célébrée en sa présence, tandis que le reste de la cour, à moins qu'il n'ait été invité à la liturgie de l'empereur, se rend dans l'église Saint-Étienne de l'Hippodrome où il assiste à une liturgie célébrée à son intention. Mais dans toute cette minutieuse description, il n'est plus mention des palmes ni des bouquets distribués la veille au soir ; on ne porte en procession que des cierges et des croix. Le trait caractéristique du rituel palestinien n'avait pas encore pénétré dans la fonction principale de la cour au moins à l'époque de Constantin Porphyrogénète.

Quel était, pour cette fonction, le rituel de la Grande Église, car son clergé n'avait aucune part à celle qui se célébrait en ce jour à la cour ? Le typique impérial du manuscrit grec *Ἁγίου Σταυροῦ*, rédigé entre 945 et 950, précisément pour la même époque, nous le dirait sans doute avec précision (1). Malheureusement nous n'en possédons encore aucune édition. Ainsi il faudra bien nous contenter du témoignage que nous avons pour une troisième branche de la vie liturgique de la capitale byzantine. Car à côté de la liturgie patriarcale et de celle de la cour, on y célébrait la liturgie monastique dans la multitude des couvents dont la Nouvelle Rome, plus encore que l'an-

(1) Pour la richesse de ce document, cfr la seule preuve qui, outre les notices hagiographiques publiées par le P. H. Delehaye dans les notes de son édition du Synaxaire de Constantinople, en ait été imprimée jusqu'ici chez Dmitrievskij, *op. c.* III, *Τυπικά*, II, Pétrograd 1917 p. 766 suiv.

cienne, était remplie à l'époque de sa splendeur. Nous avons le règlement liturgique d'un de ces foyers de vie ascétique, du monastère τῆς Ἁγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος, fondé par un certain Paul. C'est le Typique extrêmement détaillé conservé dans un manuscrit du XIe ou, au plus tard, du XIIe siècle et peut-être rédigé, pour sa partie liturgique, par Timothée le premier successeur du fondateur, auquel, en tout cas, est attribuée la règle monastique qui le termine (1). Ici, une vraie et propre solennité des Palmes est combinée avec les Matines byzantines, l'Ὄρθρος, du dimanche des Rameaux (2). Au commencement du chant de la première ode du Canon ou un peu plus tard, l'ecclésiarque distribue à la communauté des cierges et des palmes. La fonction matinale terminée, les tenant toujours en main, on se rend à une église voisine du Sauveur où est récitée l'*ekténie*. Rentrés à l'église du couvent, on répète la grande litanie et l'on commence Prime.

Des temps de la gloire et de la splendeur byzantine, passons à l'époque de décadence qui suivit l'épisode latin du XIIIe siècle et que la restauration nationale ne put que retarder à peine. Le livre sur les offices de la cour impériale glissé par pur hasard sous le nom d'un curopalate Georges Codinos et que l'on peut dater du règne de l'empereur Jean Cantacuzène (1341-1356) ou d'un peu plus tard, est pour cette époque le pendant du travail du protospathaire Philothée et de l'empereur Constantin VII. Dans le règlement qu'il donne de la fonction du dimanche des Rameaux (3) la liturgie aulique et celle du patriarcat œcuménique se sont fusionnées. La situation générale s'étant fort appauvrie, il n'est plus question de la riche topographie de l'an-

(1) Publié par DMITRIEVSKIJ *op. c.* I, p. 256-655. Le Typique liturgique est terminé à la p. 614.

(2) *L. c.* p. 542.

(3) *Codini Curopalatae de officialibus palatii Cpolitani et de officiis magnae ecclesiae,* éd. J. BEKKER, Bonn, 1829, p. 68 ss.

cien Grand Palais et de ses nombreux sanctuaires. On ne parle plus que de l'appartement privé de l'empereur et de l'église. Dès le milieu de la semaine précédente, le trajet entre l'un et l'autre a été somptueusement orné. Pendant la nuit qui suit le Samedi de Lazare, on a jonché de fleurs le pavé et on a entouré les colonnes de feuillage de palmier. de laurier et de myrte. Le matin du dimanche, pendant que l'on célèbre l'"*Ορθρος*, l'empereur se prépare à la procession solennelle à laquelle autrefois la cour seule prenait part. Elle se met en route au chant du tropaire significatif *'Εξέλθετε ἔθνη, ἐξέλθετε λαοί, θεάσασθε σήμερον τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν· εἰς τύπον γὰρ Χριστοῦ τὸ εὐαγγέλιον ἐξέρχεται.* L'empereur lui-même est précédé d'un porte-flambeau. Les despotes lui font suite. Après ceux-ci marche l'archidiacre avec le Livre des Évangiles qui, comme autrefois en Occident dans l'empire germanique et dans le rite romain de Censio, représente le Christ. Le patriarche œcuménique le suit accompagné des autres patriarches orthodoxes qui seraient présents dans la capitale. Enfin des prêtres, au nombre de cinq au moins, portent des icones sacrées et ferment le cortège. A l'Église, l'empereur assiste à la partie finale de l'"*Ορθρς*. Puis, accompagné du patriarche et du clergé palatin, il retourne chez lui. Un garçon accourt et arrache une des branches vertes qui ornaient le parcours du cortège. C'est le signal qui livre toute cette ornementation au public de la cour. Un festin termine encore le tout, comme au Xe siècle, sans que l'empereur ait assisté à la messe ou que le patriarche l'ait célébrée. Ce dernier trait, assez étrange, est attesté formellement : *λειτουργία οὐ γίνεται διὰ τὸ τὴν ὥραν παραταθῆναι.*

On aura remarqué qu'aucun des documents du rite urbain de Constantinople que nous venons de passer en revue ne parle d'une bénédiction des palmes. Néanmoins cette bénédiction n'a pas pu être inconnue dans la capitale, car les éditions imprimées de l'euchologe byzantin actuel

nous donnent encore pour cette fonction une oraison aussi belle que concise, l'*εὐχὴ εἰς τὸ εὐλογῆσαι τὰ βαΐα τῇ κυριακῇ τῶν βαΐων*, débutant par ces mots : *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ καθημένος ἐπὶ τῶν χερουβίμ* qui est étrangère au vieux formulaire palestinien (1). Il ne serait pas même téméraire de supposer qu'en opposition avec la liturgie de la cour et le rite monastique du couvent de l'*Εὐεργέτις*, l'usage de la Grande Église aurait précisément donné naissance à ce texte qui, selon le *Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας*, doit encore être récité sur les rameaux à bénir le dimanche des Palmes après le Canon (2), tandis qu'une tradition monastique, représentée par la rubrique du Triode (3) ne parle que d'une distribution des palmes par le supérieur de la communauté et cela plutôt avant le Canon. Cependant tant la rubrique du Typique que celle du Triode présentent cette fonction sous une forme redevenue très modeste.

La différence que l'on constate au bout de l'évolution de cette cérémonie dans l'Ancienne et la Nouvelle Rome saute aux yeux. A Constantinople, ce fut surtout le cérémonial de la cour qui prêta son éclat à la solennité étrangère importée immédiatement de sa patrie palestinienne et la

(1) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*. Rome, 1873, p. 436. Il y a encore deux autres prières pour le même but, dont l'une débute par *Δέσποτα... ὁ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν..., ὁ κτιστὴς καὶ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων* l'autre par *Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ διὰ τῆς κιβωτοῦ τὸν τύπον τῆς ἐκκλησίας*. Cfr sur la tradition manuscrite et sur les imprimés de ces textes P. DE MEESTER, *Liturgia Bizantina. Libro II. Parte VI : Rituale-Benedizionale Bizantino*. Roma, 1930 p. 489 s. Il faut ajouter que l'oraison *Κύριε... ὁ διὰ τῆς κιβωτοῦ* se trouve aussi traduite en vieux slave, dans l'Euchologe paléoslave du Mont Sinaï, dont les fragments manuscrits de la fin du onzième siècle reproduisent une traduction du dixième : *Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française* par V. FREEK (= *Patrologia Orientalis*, XXIV, Fasc. 5), Paris, 1933, p. 235.

(2) Cfr le *Τυπικὸν τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας*, éd. Constantinople, 1888, p. 369 suiv., ou Athènes, 1897, p. 320.

(3) *Τριῴδιον κατανυκτικόν*, Rome, 1879 p. 607.

chute de l'empire devait mettre fin à la vogue de la solennité. A Rome au contraire, la solennité hiérosolymitaine avait été introduite sous l'influence du génie religieux de la nouvelle et jeune race germanique qui était destinée à recueillir l'héritage de l'antiquité gréco-romaine. Elle s'y est maintenue en dépit des courants contraires avec toute la vigueur propre à cette race et à son sentiment religieux le plus profond.

A. BAUMSTARK.

Études d'Hagiographie russe. (1)

C. *Les « saints moines » de la Russie du Sud avant l'invasion tartare* (2).

Kiev où naquit la sainteté princière de la Russie, fut aussi le berceau de sa sainteté monacale.

Lorsqu'à la fin du Xe siècle, la Russie reçut le baptême, la vie monacale à Byzance avait atteint son apogée. Les luttes entre les moines et l'Empereur, entre « zélotes » et « politiciens », qui avaient rempli tout le IXe siècle, s'étaient terminées par la victoire du clergé régulier. Celui-ci qui avait eu le courage de défendre encore l'empereur, l'indépendance du pouvoir religieux et le caractère strictement obligatoire des dogmes et canons pour tous les membres de l'Église, quelle que fut leur position dans la société humaine, jouissait de l'estime général. On le considérait comme le gardien le plus fidèle de la tradition ecclésiastique.

« Les monastères byzantins étaient nombreux et très riches : l'empire entier en était couvert ; aussi apparaissait-il comme un couvent continu, comme un royaume monastique » (Sipiaguine, *Aux sources de la piété russe*).

(1) Voir *Irénikon*, 1935, XII, 241-254 et 571-598.

(2) Sources hagiographiques pour cette période : *La vie de saint Théodose de Pečersk*, par le chroniqueur Nestor ; *La Chronique dite de Nestor ;* Le *Paterik* de la laure de Kiev ; *La vie de saint Abraham de Smolensk*, par le moine Ephrem. — Les Études historiques citées sont :G. Fedotov, *Les saints de la Russie ancienne ;* Goetz, *Das Kiever Höhlenkloster*, Passau, 1904 ; Mgr A. Sipiaguine, *Aux sources de la piété russe (Irénikon-collection*, 1927, 2) ; G. Fedotov, *Vie et souffrance de saint Abraham de Smolensk*. Paris, 1930.

Les grands couvents de Constantinople, comme celui des studites et des acémètes, avec leurs institutions annexes, écoles, bibliothèques, hôpitaux, orphelinats, exerçaient une influence profonde sur la vie sociale et intellectuelle de l'empire. En même temps les idées monastiques et ascétiques pénétrèrent profondément dans la société laïque. « Le solitaire ayant renoncé à tout commerce avec le monde devait servir d'exemple à l'homme pieux » (Sipiaguine, *op. cit.*).

Sans doute avec le baptême le clergé byzantin apporta au peuple russe l'admiration pour la vie monastique. Aussi des couvents ont-ils existé en Russie dès le commencement du XIe siècle. Mais ces premiers essais monastiques sentaient l'importation étrangère. C'étaient des fondations princières, de médiocres imitations des couvents fondés par les empereurs et les riches particuliers, à Byzance.

Le monachisme ne devint vraiment populaire en Russie que lorsque fut fondée, sans l'aide d'aucun grand de ce monde, et uniquement grâce au labeur spirituel, « aux jeûnes et aux larmes », comme dit la vieille chronique, de quelques moines russes, la Kiévo-Pečerskaja Lavra, la laure des cryptes de Kiev. Dès le début ce couvent a été considéré comme une création spécifiquement russe, par opposition aux couvents imités de Byzance. « C'est le premier monastère *russe*, chronologiquement et le premier aussi par la somme de biens spirituels, versés par lui dans le trésor de l'orthodoxie russe » (Sipiaguine, *op. cit.*).

Réduit plusieurs fois en ruines par les Tartares (en 1240, 1299, 1316) il fut chaque fois relevé et devint le noyau autour duquel le peuple russe se concentrait pour lutter contre la politique de colonisation et l'influence catholique romaine de la proche Pologne. Jusqu'à nos jours, c'est un lieu de pèlerinage cher à tout Russe orthodoxe.

C'est surtout de la personne des fondateurs du monastère, qu'émane un rayonnement spirituel auquel nous

sommes sensibles encore aujourd'hui. Nous parlons de saint Antoine et de saint Théodose de Pečersk. « Ils furent, comme dit une chronique, les premiers grands cierges allumés au nom de la Terre russe, devant l'image universelle du Christ ».

D'Antoine nous ne savons que peu de choses. La vieille « gitié » qui devait raconter sa vie, si elle a jamais existé, a sans doute été perdue très tôt. Nous-mêmes avons tiré nos renseignements du récit de la Chronique de Nestor « sur la fondation du monastère des cavernes » (chap. LVII édit. Léger).

Antoine nous est y dépeint comme un solitaire, à la manière des anachorètes égyptiens ou des reclus du Mont-Athos. C'est d'ailleurs la bénédiction de la « Sainte Montagne » (c'est-à-dire de l'Athos) qu'Antoine est censé avoir apportée en Russie et par laquelle il sanctifia le lieu où plus tard s'éleva le monastère des cryptes. Originaire de Ljubeč, dans le gouvernement de Černigov, il avait fait un pèlerinage aux couvents du Mont-Athos et c'est dans l'un d'eux qu'il fut « tondu moine ». Il voulut y demeurer mais son higoumène lui dit : « Retourne en Russie. Avec toi sera la bénédiction de la Sainte-Montagne ; de toi sortira une foule de religieux ». Revenu à Kiev, Antoine ne peut se plaire dans aucun des couvents de style byzantin, fondés par les princes variagues. Il erra longtemps et finit par s'établir dans une grotte creusée dans une colline. « Il se mit à vivre en cet endroit, ne mangeant que du pain sec et ne buvant qu'un peu d'eau, creusant sa caverne, passant la nuit et le jour à travailler, à veiller et à prier. ... On venait à lui pour demander sa bénédiction et il devint célèbre dans toute la Terre russe. » D'autres hommes pieux lui demandèrent de les accepter comme disciples. A la différence des autres higoumènes de Kiev, il les acceptait tous, qu'ils fussent riches ou pauvres, boïars ou serfs. « Ils creusèrent une grande crypte, une

église et des cellules. Mais Antoine qui ne pouvait supporter le « tumulte », les quitta pour se creuser une nouvelle cellule, plus solitaire, dans la montagne, et il y termina ses jours dans le silence complet et la prière (vers 1073).

Il semble qu'après sa mort il fut presque oublié et ce n'est qu'aux XII[e] et XIII[e] siècles que son image et son exemple exercèrent une influence sensible sur la vie des moines lavriotes. C'est à ce moment, que les moines les plus célèbres furent des « reclus » comme Antoine, tels que Jean Polypathète, Moïse le Hongrois, Marc le Fossoyeur. Leur vie est dépeinte comme troublée par des tentations cruelles et des visions terrifiantes de démons, contre lesquelles ils luttent par l'ascèse et la prière solitaire. Jean s'enferme dans la cellule d'Antoine et s'ensevelit jusqu'au cou pendant les quarante jours du Grand Carême. Marc passe sa vie sous terre, à ensevelir les morts dans les cavernes.

Antoine et ses disciples représentent dans l'histoire de la sainteté russe, le côté de l'ascétisme sombre, hostile à toute vie sociale. Mais cette figure de saint, caverneuse et émaciée par l'ascétisme, n'est pas représentative de la sainteté monacale russe. Le vrai père des « vénérables » (titre donné à tous les saints moines par l'Église russe) c'est saint Théodose de Pečersk, le plus populaire parmi les saints monastiques russes, avec saint Serge de Radonež et saint Seraphim de Sarov, dont la face lumineuse et douce contraste avec l'aspect sombre de son maître Antoine. Il fut canonisé déjà en 1103, trente-sept ans après sa mort, bien avant Antoine.

Dans la *Vie de saint Théodose de Pečersk* par Nestor, nous possédons du saint une image hagiographique très ancienne et sans doute proche de la vérité historique. L'ouvrage a été composé environ dix ans après la mort du Saint dans le couvent même de Pečersk. Il servit de modèle

à de nombreuses « gitié » de « prepodobnyj » (1) de même que saint Théodose lui-même fut le maître de milliers de moines russes. En son image l'ancienne Russie a contemplé les traits du « religieux idéal ». C'est la raison pour laquelle nous nous arrêterons quelque peu sur elle.

Enfant de parents aisés, il se sentit appelé dès sa première jeunesse à suivre le Christ sur la voie évangélique de la pauvreté, du renoncement à la richesse et aux honneurs. Adolescent, il se débarrasse de ses habits de seigneur et se revêtant des haillons de ses serfs, il aida les paysans dans les travaux des champs. Un peu plus tard, il se fit boulanger et se mit à cuire les prosphores qui servaient à l'usage liturgique. Tout cela lui attira la colère de sa mère qui le battit et alla même jusqu'à l'enchaîner, quand un jour il voulut se joindre à un groupe de pèlerins partant pour la Terre Sainte. Il réussit cependant à se faire « tondre moine » par Antoine et vécut auprès de lui pendant plusieurs années passant son temps à prier et à cultiver le petit jardin dont on tirait les légumes servant de nourriture. Peu après le départ d'Antoine c'est lui qui fut appelé à la direction de la communauté. Antoine n'avait-il pas dit de lui : « Qui parmi nous est plus grand que Théodose ? Il est obéissant, modeste, humble ».

C'est lui qui devient le vrai organisateur de la communauté lavriote. Grâce à lui le « couvent des cavernes » sortit définitivement des catacombes à la lumière du jour. Considérant que la laure souterraine était un lieu « étroit et triste » et comprenant à quelles tentations cette vie lugubre exposait les moines, il fit élargir les constructions à la surface du sol, commencées par son prédécesseur. En même temps, il comprit la nécessité de donner une discipline plus ferme à la communauté grandissante des frères. C'est

(1) Titre donné dans l'Église russe aux moines canonisés et qui signifie « très semblable » sous-entendu « au Christ ».

pourquoi il leur donna comme règle monastique, celle du monastère de Studion de Constantinople. Inspirée de l'esprit de saint Basile, cette règle exige une obéissance très stricte. Au-dessus d'une recherche solitaire du salut individuel, elle place le devoir de charité et tend d'une part à organiser la vie des moines en communauté, d'autre part, à mettre la communauté monastique elle-même au service de l'Église et de la société.

Théodose s'informa de « la manière de chanter et de se tenir à l'église » des studites et en même temps il s'inspira de leurs activités sociales. Il fit construire un hôpital et une hôtellerie dans l'enclos du couvent, pour y accueillir les estropiés, les pauvres et les pèlerins et tous les samedis, il envoyait aux prisonniers, dans les geôles, des voitures remplies de pain.

Théodose était obéi non seulement par ses moines, mais de toute la Russie variague ; on venait à lui, pour chercher ses conseils et implorer sa bénédiction. Il défendait les droits des pauvres et eut le courage de protester contre le crime du prince Svjatoslav qui avait chassé son frère du trône de Kiev. Il mourut en 1074, huit jours après une dernière et solennelle célébration de la Pâques avec ses frères. Ceux-ci l'entouraient sur son lit de mort et il causa avec eux comme un ami et un père. Sur son désir, inspiré par l'humilité, son corps fut enseveli dans la crypte pendant la nuit.

Si nous cherchons dans l'antiquité chrétienne, un idéal de sainteté, dont saint Théodose a pu s'inspirer, ce n'est pas vers l'Égypte ou la Syrie, mais vers la Palestine, qu'il nous faut tourner le regard.

Les « vies » des grands saints palestiniens, saint Sabbas, saint Euthyme, saint Théodore, étaient très populaires dans la Russie ancienne. Les travaux des savants russes, Šachmatov et Abramovič ont prouvé l'influence littéraire de tout ce cycle hagiographique sur l'œuvre de Nestor.

Mais plus importante que l'emprunt de certains détails biographiques, est la parenté spirituelle entre la sainteté du premier « prepodobnyj » russe et celle des moines palestiniens.

C'est en Palestine que l'expérience ascétique des grands anachorètes de l'Égypte a été purifiée de ses exagérations et en quelque sorte humanisée.

L'ascèse palestinienne se distingue par une certaine sagesse, par le sens de la mesure. Les mortifications corporelles excessives sont écartées. Il ne s'agit pas de tuer le corps mais d'en modérer et dominer les désirs, par les moyens du jeûne, de la continence, du travail. Chez les palestiniens l'ascèse devient un art, l'art dont le but est la création de la beauté spirituelle.

Ils ont mis en lumière l'importance ascétique du travail, quelque peu négligée par les Égyptiens. Ce trait se retrouve chez saint Théodose qui aida les paysans et se fit dans son adolescence boulanger de prosphores. Higoumène, il engagea ses frères à se mettre en garde contre « la paresse, inspirée par le démon » et donna lui-même l'exemple en acceptant de moudre le grain en farine, de porter l'eau et de fendre le bois pour l'usage commun. Il estima d'ailleurs également le travail intellectuel. Dans la propre cellule de Théodose le moine Hilarion, « écrit des livres nuit et jour », et lui-même est dépeint, assis le soir auprès du frère Nikon, reliant humblement les feuillets que celui-ci a couverts de son écriture.

A l'ascèse du travail s'ajoute la limitation du sommeil, la sobriété dans la nourriture, plutôt que l'abstinence, le jeûne. « Il faut s'abstenir de manger beaucoup : car boire et manger beaucoup produisent de mauvaises pensées ». Ce qui importe par conséquent ce n'est pas la mortification du corps, mais la pureté du cœur, de l'esprit. Car « quand de mauvaises pensées se produisent, le péché arrive » (Chronique de Nestor, édit. Léger, p. 156).

Cette ascèse corporelle, dont le but d'ailleurs est spiri-

tuel, saint Théodose la subordonne à la pratique des vertus évangéliques, de l'humilité et de l'amour. Avant tout, dit-il, il faut que les plus jeunes aiment leur prochain, écoutent les anciens avec humilité et obéissance. Quant aux anciens, ils doivent prodiguer aux jeunes l'amour et l'enseignement. Ils doivent enseigner les jeunes et les consoler. C'est ainsi qu'il faut passer le carême (*ibid.*). Ce n'est que deux fois qu'il est question dans sa biographie de châtiments corporels qu'il se serait infligés : comme jeune homme il porta des chaînes sous sa chemise et plus tard il se laissa, sans doute pour lutter contre des tentations charnelles, piquer par les moustiques d'un marécage.

Ce qui est frappant, c'est que l'ascèse fut pour lui une chose intime, presque sacrée, qu'il cacha soigneusement et avec pudeur. Ses chaînes furent ignorées de tous et de même plus tard il s'efforça de cacher aux moines ses nuits passées dans les veilles et la prière.

Modération dans l'ascèse corporelle, harmonisation de la vie contemplative et de la vie active, à ces deux traits qui distinguent à la fois l'idéal ascétique de saint Théodose et celui des Palestiniens, il faut en ajouter un troisième qui les complète : c'est l'effort pour unir dans une même vie la prière et le service social, le recueillement et la pratique de l'amour du prochain.

La vie contemplative elle-même était partagée chez les moines palestiniens entre la prière solitaire dans le désert ou dans la cellule, et la prière liturgique commune, suivie le dimanche d'une agape fraternelle. Nous voyons de même saint Théodose s'adonner pendant la nuit à la prière solitaire dans sa cellule et inculquer en même temps à ses moines l'estime de la prière liturgique. Un de ses disciples ira jusqu'à dire : Tout ce que tu fais en cellule, la lecture du psautier entier, n'égale pas en efficacité un seul : « Seigneur aie pitié », dit en communauté.

De même que les Pères palestiniens, saint Théodose chercha

aussi à introduire dans la vie des moines un certain rythme de périodes plus contemplatives, passées dans la solitude, et de périodes plutôt consacrées à l'action extérieure, vécues au sein de la communauté et au service des frères. Il avait l'habitude lui-même de se retirer dans une caverne au moment du Grand Carême qui précède la Pâques orthodoxe. Il se couvrait alors de poussière et ne parlait à personne, sauf quelques mots par une fenêtre, quand il avait besoin de quelque chose d'indispensable. « Car, disait-il, c'est pendant ces jours que l'âme se purifie ; puis après, elle célèbre la résurrection du Seigneur ». Aussi le Carême terminé, revenait-il chez les frères, pour fêter joyeusement avec eux la fête de Pâques.

Cette valeur religieuse attribuée par lui à la vie commune, se traduisit aussi par la sévérité avec laquelle il veille sur l'observation stricte de la règle de communauté des biens. Il jetait dans le fourneau tout objet gardé dans sa cellule par un frère, pour son usage personnel.

Mais ce n'est pas seulement à ses frères que doit se sentir lié le moine, selon l'idéal de saint Théodose, par un amour qui exclut et l'orgueil et l'égoïsme, mais aussi aux laïcs. Saint Théodose lui-même intervint dans la vie hors du couvent. Il s'efforce de réconcilier entre eux les princes variagues. C'est auprès de lui, dans sa laure, qu'on venait pour faire la paix, en baisant la croix du vénérable starec. Il s'occupe de la conversion des Juifs. Il pourvoit son couvent d'institutions de charité publique. Mais c'est surtout par une influence spirituelle directe, en étant le « père spirituel » de nombreux laïcs, qu'il agit sur le monde. La laure des cryptes était située aux portes de Kiev et pauvres et riches venaient de la ville pour demander au Saint des conseils spirituels et la bénédiction de leurs entreprises. C'est cette forme de la cure d'âme qu'on appelle en Russie la « paternité spirituelle ». Avec certains laïcs, qui étaient plus particulièrement ses « enfants spirituels », saint Théodose eut des rapports suivis

et intimes. « Il veillait à leur salut, les consolant et les réprimandant ». Il sortait même du couvent pour aller les voir. La légende le dépeint, assis à la table des princes subissant, en soupirant, le ton vulgaire et mondain des conversations, et entrant aussi chez les simples particuliers, tels que ce Jean et sa femme Marie qu'il aimait parce qu'ils vivaient suivant le commandement de Dieu et qu'ils s'aimaient entre eux.

Nous avons parlé de l'influence palestinienne sur Théodose. Dans le choix instinctif de ce modèle, parmi beaucoup d'autres, se manifesta déjà la tendance personnelle du Saint. Mais ce qui donne à sa personnalité un charme particulier, c'est l'union d'une connaissance réaliste des hommes tels qu'ils sont et de leurs besoins réels, avec une inspiration évangélique très pure, qui l'éclaire d'un rayon de lumière surnaturelle et justifie l'appelation « d'ange terrestre » et d'« homme céleste », donnée à Théodose.

Quand nous parlons du réalisme, nous pensons à la lucidité avec laquelle saint Théodose se rendit compte des besoins d'une communauté grandissante. S'il ne fut peut-être pas un grand organisateur, s'il ne sut rédiger un code de règles précises, il réussit cependant à réaliser sur terre, une communauté inspirée par l'esprit du Royaume de Dieu. Mais ceci, il est vrai, fut l'œuvre, moins d'un législateur monastique que de sa personnalité rayonnante de vie évangélique.

La vie ascétique de saint Théodose fut, comme celle de saint François d'Assise, une *imitation du Christ,* non pas extérieure et servile, mais intérieure, spirituelle, créatrice.

Le royaume des cieux qu'annonce l'Évangile n'est pas de ce monde. Et de même la figure de saint Théodose, son humilité, sa bonté frisant la faiblesse et l'impuissance, ne sont pas de ce monde et valurent au Saint pendant son pèlerinage terrestre des moqueries, des injures, des coups et compromirent peut-être même, le succès temporel de son œuvre.

Comme petit garçon déjà, saint Théodose, sous l'influence des passages de la lecture de l'Évangile et du Psautier lus

au cours de la Liturgie, se sentit attiré par la figure du Christ terrestre, du Christ des Évangiles et des Béatitudes. Il voulut faire un pèlerinage en Terre-Sainte pour voir « les endroits où Notre Seigneur Jésus-Christ a marché dans sa chair ». Cette même aspiration évangélique de son âme se manifeste dans la pauvreté de ses habits, son désir de simplifier sa vie et de devenir l'égal des pauvres serfs dont il était le maître. A sa mère qui le réprimanda de s'être dépouillé de ses riches habits, il répondit : « Écoute ô mère, écoute. Le Seigneur Dieu, Jésus-Christ, Lui-même s'est fait pauvre et humble, nous donnant un exemple, afin que nous aussi, nous nous humiliions. » C'est l'amour pour la chair du Christ qui le poussa à devenir boulanger de prosphores et il rappela à ce propos l'exemple du Seigneur qui lui aussi avait travaillé de ses mains.

Le désir de refléter l'humilité et la pauvreté du Christ incarné fut le thème dominant de la vie du « vénérable », aussi pendant son higouménat.

Par amour de la pauvreté du Christ, il voulut que son monastère également demeurât pauvre. Il ne permit pas qu'on fît trop de grandes provisions avec des dons faits aux frères et combattit chez ses moines l'esprit d'économie.

C'est seulement par l'esprit d'amour de l'Évangile, qu'il voulut que ses rapports avec les autres moines fussent inspirés. Il maintenait la discipline non par sa sévérité, mais par l'exemple contagieux de son humilité. Quand les moines refusaient d'exécuter un travail, il l'accomplissait lui-même à leur place. Quand un frère commettait une faute, il pleurait sur lui et l'accueillait à nouveau avec joie s'il se repentait Il pardonnait facilement et il arrivait que les frères profitassent de cette indulgence. Mais le rayonnement de sa vie spirituelle était tel que dans l'ensemble, durant sa vie, la discipline régnait au couvent. Sa communauté était une grande famille « où les plus jeunes s'humiliaient devant les plus anciens et où les anciens étaient pleins de douceur

pour les plus jeunes et les corrigeaient et les consolaient comme des enfants chéris ». Tel était l'amour fraternel que si quelque frère tombait en faute « ils partageaient à trois ou à quatre la pénitence avec un grand amour ».

Pourtant comme nous le disions déjà plus haut, cette humilité, cette douceur, cette miséricorde poussée jusqu'au dernier degré, ne sont pas de ce monde et attirèrent au Saint l'inimitié de ceux qui étaient animés par l'esprit du monde. Sa mère le battait et l'enchaînait. Certains frères se moquaient de lui. Les serviteurs du prince, le prenant pour un mendiant à cause de ses « méchants habits », le méprisaient. Même le choix qu'il fit sur son lit de mort, d'un successeur ne fut pas respecté et c'est lui qui dut céder aux vœux de ses subordonnés.

Cet élément de souffrance et de martyre dans la vie de saint Théodose, donne à ses traits une expression à la fois humaine et céleste. Il accentue encore davantage sa ressemblance avec le Christ.

La dernière image que nous voudrions retenir du Saint, est celle qui nous le dépeint, soignant pendant deux ans dans sa propre cellule le frère Isaac, tellement « affaibli de corps et d'âme qu'il ne pouvait ni se retourner sur le côté, ni se lever, ni s'asseoir et que ses urines et ses excréments engendraient des vers sous ses reins ».

Théodose le soigna avec la tendresse d'une mère, le lava, l'habilla, lui apprit de nouveau peu à peu à marcher et à manger comme un enfant.

Telle est, vu à travers le premier des « saints moines » l'image idéal du religieux russe bien différente de celle de l'ascète et du rude lutteur contre l'hérésie que fut « le moine confesseur » byzantin.

En saint Théodose de Pečersk, l'idéal monastique russe apparaît dès le début dans sa perfection, comme une puissance capable d'embrasser toute la complexité de la

vie et de communiquer à ses aspects divers, un reflet de beauté céleste et évangélique.

Après la mort de saint Théodose le niveau de la vie spirituelle des moines de la laure de Kiev baisse assez rapidement.

Il y eut cependant parmi eux des disciples du Saint, qui a des degrés variables et avec des nuances diverses, reproduisirent dans leur vie ses vertus dominantes : humilité, pauvreté et douceur.

Parmi les saints de la Russie prémongolienne, il y en a eu un qui présente des traits absolument personnels et originaux. C'est Abraham de Smolensk, dont la biographie écrite par un de ses disciples, Ephrem, a été éditée par Rozanov et récemment commentée par Fedotov, dans la revue *Pravoslavnaja Mysl* (Paris, 1930).

Lui aussi fut un « pauvre », vêtu de « méchants habits », mais sous un costume semblable à celui de saint Théodose, se cachait une personnalité très différente. Saint Abraham qui vécut à la fin du XIIe siècle et au début du XIIIe à Smolensk, fut un savant exégète et un hardi prédicateur de l'Évangile. Ce qui distingua sa prédication, ce fut son caractère sombre et eschatologique. Il appelait ses auditeurs au repentir en annonçant la fin du monde et le Jugement dernier. Son influence fut grande. Mais sa hardiesse lui attira des persécutions de la part des autres prêtres et moines qui l'accusèrent d'hérésie. Finalement cependant l'évêque lui-même, lui demanda pardon de l'avoir poursuivi et il fut vénéré dès les premières années qui suivirent sa mort. Sa canonisation officielle eut lieu au XVe siècle au synode du métropolite Macaire.

Parmi les personnalités chrétiennes de l'antiquité, Abraham ressemble à celle de saint Jean Chrysostome et surtout à Ephrem le Syrien, son auteur favori.

MADAME E. BEHR-SIGEL.

Chronique religieuse.

ORTHODOXIE GRECQUE

I. PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE

S. S. LE PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE PHOTIOS II. C'est le dimanche 29 septembre 1929 que le Seigneur rappela à Lui le vénérable patriarche de Constantinople Basile III et, aussitôt après ses funérailles, la *Σύνοδος Ενδημοῦσα*, composée des dix-huit métropolites présents dans la ville, s'occupait de pourvoir à la vacance du siège. Déjà le 7 octobre elle élisait, à l'unanimité des voix, le métropolite de Derkos comme patriarche œcuménique. Il prit le nom de Photios II. Ce choix était prévu et, du vivant même de Basile III, Mgr Photios était le candidat officiel au patriarcat.

Né en 1874 à Prinkipo d'une honorable famille de l'île. Dimitrios Maniatis y fit ses études élémentaires qu'il continua à l'école germano-helvétique de Galata ; puis il fréquenta les cours du gymnase à Philippopoli, où la présence d'un oncle devait fixer une partie de sa carrière. Dès lors il se destinait à l'état ecclésiastique. C'est à la faculté de théologie d'Athènes qu'il prit ses diplômes et à l'Université de Munich qu'il compléta sa formation philosophique. Agé de vingt-huit ans, il passa au service de la métropole de Philippopoli et y fut ordonné diacre par son oncle le métropolite Photios. Deux ans après, il recevait le sacerdoce et devenait protosyncelle de la même éparchie. Mais bientôt, la tension des relations entre Grecs et Bulgares provoqua l'expulsion de tous les évêques grecs résidant encore

en territoire bulgare (1906). L'archimandrite Photios fut alors désigné comme épitrope général du patriarcat, pour toutes les communautés de Bulgarie relevant du Phanar. Il occupa ce poste jusqu'en 1914, date où il fut lui-même banni avec tout son clergé. Promu alors à l'évêché d'Irénopolis, il passa six années à la tête de la communauté de Péra. En 1924, il recevait le titre de métropolite de Philadelphie, qu'il échangea en 1925 contre la métropole de Derkos.

Dans le discours qu'il adressait aux membres du Saint-Synode, lors de sa première prise de contact avec eux, le 15 octobre 1929, S. S. Photios II esquissa le programme de son gouvernement. Du point de vue de la vie intérieure de son Église, il voulait que sa cour patriarcale devint un foyer de sainteté, d'esprit de discipline et d'obéissance. A son clergé et à ses prêtres il entendait donner une formation morale et intellectuelle profonde et pour cela entourer l'École théologique de Halki des soins les plus diligents. C'est grâce au clergé surtout que le Patriarche espérait opérer un renouveau de vie religieuse parmi ses ouailles ; la prédication de la parole sacrée, la pratique de la confession et une surveillance vigilante de la vie des paroisses, tels étaient les moyens qui lui semblaient les plus adaptés à cette fin. A côté de cet aspect pastoral de sa haute fonction, le nouveau patriarche, appréciant toute la valeur des leçons de l'histoire, projetait d'organiser au Phanar une bibliothèque et une archive, où pourraient travailler ceux que le glorieux passé du patriarcat intéresse ; un musée permettrait de classer les richesses artistiques de l'antique palais.

La politique extérieure de la Grande Église devait être poussée dans la même direction que précédemment : les rapports avec les autres autocéphalies orthodoxes toujours plus suivis et les tentatives de rapprochement avec les confessions allodoxes encouragées, dans la mesure où elles

ne seraient pas incompatibles avec les traditions dogmatiques de l'Orthodoxie.

Les premières années du patriarcat de Photios II permirent, en effet, d'espérer que son règne amènerait pour l'Église de Constantinople une ère de renouveau et de prospérité. Sa première tâche avait été de reprendre le projet de réunion d'une conférence interorthodoxe préparatoire à la réunion d'un prosynode, projet auquel avait travaillé, énergiquement mais en vain, Basile III. Dès la Pentecôte de 1930, des délégations de toutes les Églises sœurs se réunirent au monastère de Vatopédi sur la Sainte Montagne de l'Athos et elles mirent sur pied le programme du futur prosynode. Peu après, une mission officielle des mêmes Églises, sous la présidence du patriarche d'Alexandrie, prenait contact avec les membres de l'épiscopat anglican, réunis au palais de Lambeth pour leur assemblée décennale. Ces deux événements,uniques dans l'histoire de l'Orthodoxie, étaient tout à l'honneur du chef de l'Église prototrône, qui en avait pris l'initiative. D'autres occasions allaient s'offrir encore d'affirmer la sollicitude générale que le Phanar revendique sur les autres communautés orthodoxes. Faut-il rappeler le long schisme qui déchira l'Église d'Antioche ? Divisée par la rivalité de deux candidats au patriarcat, elle risquait de sombrer dans la confusion des luttes intestines. Une mission, présidée par l'apocrisiaire constantinopolitain à Athènes, Mgr Chrysanthos de Trébizonde et, formée d'envoyés des deux autres patriarcats orientaux, fut chargée d'étudier sur place la situation et le rapport, qu'elle présenta, contribua beaucoup à régler le litige en faveur de Mgr Alexandre, l'actuel patriarche. Dans les affaires si compliquées des hiérarchies russes de l'étranger, l'aide accordée par le patriarche Photios au métropolite Euloge fut de la plus haute importance. La Grande Église fit du prélat son exarque pour les communautés russes de l'Europe occidentale ; elle rappelait ainsi

l'existence de sa juridiction sur les territoires situés en dehors des frontières des autocéphalies et elle pacifiait les nombreuses âmes russes, inquiètes de la situation canonique de leur pasteur. Dans le même ordre d'idées, l'érection toute récente d'une métropole relevant du Phanar pour la Hongrie (1935) procède du même principe. En 1931 encore la réunion à Londres de la commission anglo-orthodoxe, chargée d'étudier les questions dogmatiques pendantes entre les deux confessions, trouva groupés tous les représentants des autocéphalies.

Malheureusement, de si abondantes prémices n'eurent pas les lendemains qu'on en pouvait attendre. La convocation du prosynode, annoncée d'abord pour l'été de 1932, fut remise de date en date et pour finir presque abandonnée. Elle se heurta fondamentalement aux positions prises par les Églises respectives, qu'aucune autorité ne pouvait départager. Si la question bulgare fut une des pierres d'achoppement, la question russe, et les attitudes si diverses adoptées à son égard par les autocéphalies orthodoxes, en constitua une autre et des plus difficiles à écarter. De plus, l'antagonisme des nationalités se manifesta, tant pour les éparchies d'Europe centrale, que pour les communautés d'Amérique, dont la Grande Église réclamait à juste titre le contrôle. Entre Phanariotes et Serbes l'accord surtout était difficile, malgré la bonne volonté réciproque, malgré les missions de prélats serbes à Constantinople, celle des métropolites Irénée de Novi-Sad et Émilien de Timoc à la Noël de 1931, celle de Mgr Gabriel du Monténégro en 1934.

D'autres échecs vinrent attrister les dernières années du patriarcat de S. S. Photios II. A Chypre, à Jérusalem, la vacance prolongée des sièges primatiaux était cause de trouble et d'anxiété. La Grande Église aurait voulu intervenir pour aplanir les dissentiments, mais l'extrême susceptibilité des autonomies respectives lui fit remettre toute démarche, qui eut pu être mal interprétée. Enfin les tracta-

tions, qui durant les dernières années avaient eu lieu, sous les auspices de l'Église de Sion, pour mettre un terme au schisme bulgare et qui étaient en bonne voie d'aboutir, furent brusquement interrompues par la volonté du synode de Sofia.

Le Patriarche pouvait-il trouver dans la périphérie de son patriarcat des compensations capables de le dédommager des insuccès partiels rencontrés à l'intérieur ? La politique religieuse du Gouvernement d'Ankara, toute soucieuse qu'elle soit de sauvegarder les apparences, n'en est pas moins foncièrement antireligieuse. Sous les dehors de la laïcité, elle s'attache à détruire petit à petit le sentiment religieux. Non contente d'avoir sous la main les écoles turques, elle met son signe sur tous les établissements d'enseignement, sur ceux des minorités ethniques comme sur ceux des ressortissants étrangers. Imposant aux uns et aux autres des directeurs turcs, elle interdit soigneusement d'y faire un enseignement religieux quelconque. Vis-à-vis des adultes, le nationalisme turc a rendu de plus en plus difficile leur existence à Constantinople. Le fait d'être grec ou arménien constitue un handicap redoutable, lorsqu'il s'agit de trouver un emploi, ou de poursuivre l'exploitation d'une affaire. La conséquence d'un pareil état de choses est que ceux qui le peuvent quittent la ville et vont chercher à l'étranger, ou en Grèce, des moyens d'existence, qui deviennent de plus en plus précaires à Istambul. On conçoit l'angoissante préoccupation du chef de l'Église ! De plus, pour être larvée parfois, la persécution religieuse n'en est pas moins réelle. Si l'élection du défunt patriarche put se dérouler en toute liberté (comme s'est passée celle de son successeur), l'exercice de son autorité rencontra de gros obstacles. Faut-il pour le montrer rappeler que, sur les trois prélats qui représentèrent le Phanar à la conférence de Vatopédi, aucun n'avait le droit de rentrer en Turquie. Il fut un temps où l'on appréhendait qu'un métropolite

sortît des frontières de la République ottomane, de peur qu'on ne l'y laissât plus rentrer. L'amélioration des relations politiques turco-grecques avait donné à espérer une liquidation de la persécution tracassière endurée par l'Église. Mais on dut bientôt constater que celle-ci poursuivait inlassablement son but. La récente interdiction du port de l'habit ecclésiastique, hors des églises ou des cérémonies religieuses, est des plus significatives à ce sujet. Seul, en tant que chef d'Église, le Patriarche put échapper à cette loi, dont l'exécution fut si rigoureuse, qu'on prétendît même obliger les métropolites à assister aux séances du Saint-Synode, dans l'intérieur des palais du Phanar, en habits laïcs. Il fallut maintes démarches pour faire rapporter cette mesure.

L'attitude de S. S. Photios II au milieu de si cruelles perplexités fut toujours digne et profondément chrétienne. Il ne se départit jamais du calme et de la sérénité qui convenait à sa haute fonction et, quand il le put, il manifesta toute l'énergie possible. Sa santé depuis de longs mois laissait à désirer, nombreux furent les séjours qu'elle l'obligea de faire dans le petit monastère de la Saint-Trinité sur les vertes collines de Halki. Malgré cela, il demeura jusqu'au bout attaché à ses devoirs ; souvent il revint au Phanar pour présider les séances du Saint-Synode et parfois même il les convoqua à l'école de Halki. Il entoura d'ailleurs cette institution de ses meilleurs soins ; il l'avait dotée d'un recteur et d'un corps professoral de son choix et plusieurs fois il s'y installa pour de longues semaines. Les difficultés, qui l'entouraient, ne parvinrent pas à détourner le Patriarche du programme qu'il s'était tracé. Nous venons de le montrer pour la politique extérieure. Il en fut de même pour la politique interne. Son souci de la vie ecclésiastique fut constant et, dans la vieille métropole de Saint-Georges au Phanar, la parole sacrée retentit souvent, en présence du Patriarche et de sa cour ; dans les paroisses de l'arche-

vêché, la pieuse habitude de prêcher fut restaurée avec soin. Le développement de la vie intellectuelle du clergé et la formation d'une élite de clercs ne furent pas négligés. Nombreux furent les échanges d'étudiants, qui eurent lieu entre les meilleures écoles théologiques des pays orthodoxes. La sollicitude des travaux intellectuels, que Photios II avait montrée en prenant les rênes du gouvernement, se manifesta par d'excellentes études historiques, publiées par l'*Orthodoxia* et par l'édition du premier volume d'une collection nouvelle de recherches historiques. Dans le domaine liturgique cette préoccupation se traduisit aussi : une commission de spécialistes fut formée en vue d'une réédition critique des livres liturgiques, un premier tome de *Fontes* a déjà été publié à Athènes. Les travaux relatifs à la refonte des textes canoniques sont, paraît-il, commencés, mais rien jusqu'ici n'en a été livré au public. Nous ignorons si la bibliothèque projetée a été organisée au Phanar, mais l'archive y a été entretenue et le musée fut organisé par le professeur Sotiriou d'Athènes.

Au moment où le patriarche Photios mourut plusieurs questions, qu'il avait trouvées pendantes, sont demeurées sans solution. Celle de l'autonomie ecclésiastique du Dodécanèse est peut-être la plus épineuse, car la politique y est intimement mêlée à la religion et le Patriarcat, pour satisfaire l'Italie, devrait déplaire au Gouvernement d'Athènes ; la situation religieuse dans l'Amérique du Nord reste aussi grosse de menaces et de difficultés.

Ces quelques lignes ont voulu retracer les principaux faits qui marquèrent le patriarcat de Photios II. Placé à la tête d'une Église, en butte aux vexations les plus tenaces et livrée à la merci d'un Gouvernement fort et oppresseur, il a fait tout ce qui était en son pouvoir, pour maintenir son prestige et pour la fortifier intérieurement, en intensifiant en elle la vie religieuse et l'esprit ecclésiastique. Aurait-il dû chercher davantage à la faire sortir des limites étroites, que lui

a tracées depuis des siècles un nationalisme peut-être périmé, il est difficile de l'apprécier (1).

HIÉROMOINE PIERRE.

RELATIONS INTERCONFESSIONNELLES

La visite des Anglicans à Bucarest (2).

Après la Russie, c'est sans doute le groupement orthodoxe de Roumanie qui représente le facteur prépondérant dans l'opinion orthodoxe. Voilà pourquoi les anglicans, en quête de la reconnaissance de la validité de leurs ordinations, devaient nécessairement passer par Bucarest. D'ailleurs leurs rapports avec l'Orthodoxie roumaine sont déjà anciens ; ils se nouèrent au cours de la grande guerre, où feu le métropolite de Moldavie Pimen eut un échange de lettres avec l'évêque anglican de Londres (3).

C'est le *Christian East* (4) qui, par la plume du Rev. Canon J. A. Douglas, le leader bien connu du rapproche-

(1) Allusion aux informations, souvent d'origine roumaine, sur les tentatives faites pour internationaliser la Grande Église et en faire un centre vraiment interorthodoxe. Dans une de ses dernières informations, *Pantainos* d'Alexandrie rapportait, qu'après la mort de S. S. Photios II, et comme suite à l'octroi de l'autonomie à l'Église orthodoxe de Lettonie, des délégués des Églises serbe et roumaine avaient sollicité du Saint-Synode de Constantinople l'admission en son sein de membres appartenant à d'autres Églises, afin de renforcer le prestige du patriarche. C'est sous caution que nous rapportons ce détail.

(2) Sigles désignant les périodiques citées dans cet article :
Un. = *Universul*
Mis. = *Misionarul.*
B. O. R. = *Biserica ortodoxă română.*
Ch. E. = *Christian East.*
Gl. M. = *Glasul Monahilor.*

(3) *Un.*, 14 nov. 1934.

(4) XV, nº 2, sept. 1935.

ment anglo-orthodoxe, nous donne la relation la plus complète des rétroactes de ce voyage. L'auteur commence par retracer en quelques pages les premières prises de contact entre orientaux et anglicans. Les travaux de BULGAKOV (1897) et d'ANDROUTSOS (1903) avaient déblayé le terrain. La première réalisation fut la visite de trente anglicans, parmi lesquels se trouvaient quatre évêques, à Saint-Pétersbourg en 1912, et qui eut pour résultat tangible la création de la *Société pour le rapprochement de l'Église anglicane et de l'Église orthodoxe* (1). La date la plus importante dans l'histoire de ces prises de contact fut celle de 1922, où le patriarche de Constantinople admit la validité des ordres anglicans par « économie » (2). La Grande Église communiqua cette décision aux Églises autocéphales. Le patriarche de Jérusalem et l'Église autonome de Chypre la ratifièrent sans tarder. Les Serbes déclarèrent qu'ils attendraient l'avis de l'Église russe avant de se prononcer. L'Église de Grèce se tint sur la réserve et celle de Roumanie éleva des objections (3). Dans sa réponse du 10 janvier 1925, le patriarche roumain et son Saint-Synode, après notification de la réception de la lettre du patriarche œcuménique concernant la reconnaissance de la validité des ordres anglicans (4), continue ainsi : Les anglicans « préfèrent les théories larges et indéfinies, ce qui les fait différer grande-

(1) *Mis.*, VI, 12, déc. 1934, p. 770-773, fait une brève narration de ce voyage et la fait suivre de quelques réflexions de la presse ecclésiastique russe, du *Cerkovnyj Věstnik* (1912) et du *Ruskij Palomnik* (1912).

(2) Terme technique correspondant à ce que nous appelons épikie.

(3) Voici en chiffres l'importance comparée de ces différentes Églises : Constantinople représente 120.000 fidèles, Jérusalem, 45.000 et Chypre, 249.000 ; d'autre part l'Église de Grèce compte 5.961.529 fidèles (Annuaire statistique de la Grèce, 1932, p. 75), celle de Serbie en a 5.715.200 et celle de Roumanie 12.000.000. Toutes ces données à l'exception de celles qui concernent la Grèce sont tirées de JANIN, *The Separate Eastern Churches*, 1933.

(4) Suivant Mgr Tit SIMEDREA, (*B.O.R.*, LIII, nº 3-4, mars-avril 1935), Bucarest aurait été saisi de l'affaire par Constantinople en 1924.

ment de nous, Orthodoxes, et nous impose d'acquérir une plus grande et une plus profonde compréhension mutuelle avant de pouvoir aller de l'avant et de nous prononcer sur la validité ou l'invalidité de leurs ordres » (1). Quant au procédé à mettre en œuvre, ils déclaraient que « l'idée d'absorption d'une Église par l'autre était éloignée de leur pensée » (2).

En 1930, les autorités anglicanes invitèrent les Églises orthodoxes à la *Lambeth Conference* et de fait une délégation orthodoxe fut présente à *Lambeth Palace*. Le délégué roumain était feu le métropolite de Bucovine, Nectarie (3).

Quand la question intéressant les deux partis fut soulevée, il se trouva que la thèse roumaine, la *tesa română*, fut au centre de la discussion (4). A la conférence de 1931, le délégué roumain, le même Mgr Nectarie, ne put que se tenir à la ligne tracée dans la réponse de 1925. Néanmoins il invita l'épiscopat anglican à visiter la Roumanie pour y

(1) Les Roumains acceptent donc le principe d'un rapprochement, mais rien de plus.

(2) Il eut cependant des tentatives de création d'une Église orthodoxe anglicane : le Canon Douglas les déclare tombées en désétude, *l. c.*

(3) A notez que les délégués roumains aux différentes réunions interconfessionnelles n'eurent jamais un pouvoir quelconque : ils étaient plutôt de simples « observateurs ».

(4) Elle était formulée dans la lettre réponse de 1925 cfr *Christian East*, *l. c.*, p. 48-49. On peut la résumer brièvement comme suit : elle comprend deux points, l'un historique, l'autre théologique. Le point de vue historique, continuité des Ordres, ne devait pas faire grande difficulté aux yeux des Roumains. Il en était tout autrement du point de vue théologique. Les anglicans considèrent-ils les saints Ordres comme des « Mystères » ? Si, dans les Trente-neuf Articles, nous comparons les art. 25 et 36 pour y découvrir le sens dogmatique attribué aux saints Ordres, nous n'en tirons qu'une idée vague et indéfinie. Et l'on arrive à cette conclusion : « Nous jugeons que la difficulté que nous avons à reconnaître les ordres anglicans réside dans l'ambiguité des formules et que, par conséquent, l'Église orthodoxe entière doit conjuguer ses efforts pour résoudre cette difficulté » en demandant aux anglicans de déclarer nettement et clairement quelle est leur doctrine sur ce point.

promouvoir l'amitié anglo-orthodoxe, car, suivant une source roumaine (1), Bucarest avait jugé insuffisante la réponse de la Conférence de Lambeth de 1930 aux questions posées par les Roumains. D'autre part, Constantinople insistait pour avoir l'avis de l'Église roumaine sur la question en litige. Pour pouvoir y répondre, on crut que le mieux était de tâcher d'entrer en contact avec les anglicans eux-mêmes. Ainsi mûrissait l'idée d'une visite en Roumanie. La présence de Mgr Tit Simedrea à Londres, en juillet 1934, permit de continuer les tractations et la visite fut décidée en principe lors du voyage à Bucarest de l'évêque anglican de Gibraltar, en automne de la même année (2).

En Roumanie, en attendant, on jugea bon d'instituer une commission qui étudierait de plus près la question anglicane. Elle se composait des métropolites de Transylvanie, Nicolae, et de Bucovine, Nectarie ; des évêques de Roman, Lucian, de Hotin, Visarion, et de Caransebeș, Vasile, de Mgr Tit Simedrea, de l'archimandrite Scriban, du Père Grig. Pisculescu, des professeurs prêtres I. Mihălcescu, V. Gheorghiu, V. Seșan, C. Jordăchescu et H. Rovența ; et des professeurs laïcs D. Boroianu, V. Loichița, V. G. Ispir et T. M. Popescu. En ayant eu connaissance, l'archevêque de Cantorbéry, par lettre officielle du 25 février 1935, demanda de pouvoir envoyer à Bucarest une délégation anglicane pour visiter le pays et donner aux théologiens orthodoxes les éclaircissements souhaités. Le patriarche roumain accepta et en informa le Phanar (3). La date de cette visite fut fixée au début de juin 1935 et on régla par correspondance le choix des questions que l'on traiterait et la méthode de discussion que l'on pratiquerait. Les points à examiner englobaient la *tesa română* (*the agenda more*

(1) Mgr Tit. *B. O. R.*, *l. c.*
(2) *Ch. E.* , *l. c.*
(3) Mgr Tit Simedrea, *l. c.*

than covered the t. r. de 1930). La méthode à suivre prévoyait, pour chaque question, deux rapports écrits, présentés l'un par un anglican et l'autre par un Orthodoxe. Ils devaient être suivis « d'une discussion non délimitée, jusqu'à complète satisfaction des Roumains ». Abandonnons à présent le Canon Douglas pour voir quelle fut, dans les milieux orthodoxes, la répercussion de l'annonce de l'arrivée des délégués anglicans.

L'éventualité d'une visite anglicane et ensuite son annonce officielle suscita une foule d'écrits dans les journaux et revues roumaines. On est d'accord pour souligner l'importance d'un rapprochement entre Orthodoxie et anglicanisme mais cette masse d'articles démontre qu'on ne voyait pas très clairement les résultats à escompter de cette visite (1). Voici, par exemple, comment Gala Galaction (pseudonyme du P. Pisculescu) parlait dès 1934 : « L'Église anglicane cherche aujourd'hui le chemin de la bonne entente et intelligence avec l'Église orthodoxe dont elle admire et reconnaît la pureté de doctrine... Amener cette entente : voilà une perspective gigantesque pour la théologie et les théologiens de l'Église orthodoxe » (2). Cette question préoccupait le Révérend Père depuis longtemps et, il y a une dizaine d'années, il profita de la venue à Bucarest d'un anglican, H. Newell Bate, pout tâcher d'éclairer sa connaissance de la religion anglicane. Dans ce but, il lui posa une longue série de questions soigneusement mises par écrit avec les réponses qui leur avaient été faites. Et il les publiait à présent comme un « document » (3). Mais chez Gala Galaction l'artiste est peut-être trop mêlé à l'écrivain orthodoxe... Une des meilleures contributions à l'étude de ces problèmes fut fournie par la revue *Misionarul* de Chișinău qui

(1) On se souviendra aussi à ce propos que les conversations de Malines suscitèrent les interprétations les plus diverses dans le monde catholique.
(2) *B. O. R.*, LII, nº 9-10, sept.-oct. 1934, p. 744-753.
(3) *B. O. R*,. LII, nº 11-12, nov.-déc. 1934, p. 744-753.

consacra tout son numéro de décembre 1934 au rapprochement des Églises chrétiennes et spécialement des Églises anglicane et orthodoxe. « Dans le cadre des tendances unionistes, y lisons-nous à la page 713, les anglicans manifestent un désir sincère de se rapprocher de l'Église orthodoxe ». Mais « pour le moment, nous ne pouvons parler que de possibilité d'un rapprochement profond » (1). Pour le Dr Glubokovskij (2) la base sur laquelle doit se fonder toute mission orthodoxe est cette parole « Aimons-nous les uns les autres». On est en marche vers l'œcuménisme; l'auteur en discerne un premier pas dans la levée de l'excommunication frappant les vieux-croyants russes (en 1929). Il déclare encore qu'il « considère les conférences interconfessionnelles universelles comme un second événement réjouissant pour l'avenir du missionnarisme » (3). Mais la question cardinale est la façon dont il faut considérer le rapprochement du point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe. C'est elle qu'a traitée le Dr Zernov. Après un rapide historique du rapprochement anglo-orthodoxe dont les débuts remontent au XVIIIe siècle, mais n'ont été suivis d'aucun résultat, et dont la première manifestation importante est de l'époque du mouvement d'Oxford de 1833 (cas Palmer), l'auteur passe aux temps présents (4). « Actuellement, dit-il, le rapprochement entre les deux Églises est tellement avancé que seule l'impossibilité de convoquer un synode pan-orthodoxe (5) nous empêche de résoudre les détails du problème... Il est hors de doute que, parmi toutes les confessions contemporaines, c'est l'Église anglicane (et spécialement le mouvement anglo-catholique),

(1) P. 714.
(2) P. 721-730.
(3) On sait que l'auteur participe régulièrement aux grandes conférences interconfessionnelles d'après guerre.
(4) P. 723-754.
(5) La seule autorité décisive suivant l'ecclésiologie orthodoxe.

qui s'est rapprochée le plus de l'Église orthodoxe ». Mais si l'on veut aborder nettement ce problème, deux questions doivent se poser : Comment, premièrement, l'Orthodoxie détermine-t-elle le critère de la vraie Église ? Comment, deuxièmement, considère-t-elle l'Église anglicane d'aujourd'hui ?

« Des divergences considérables existent au sujet de la première, parmi les théologiens orthodoxes contemporains et, par conséquent, pour le moment, ces questions doivent rester sans solution » (1).

L'auteur cite alors les trois opinions principales qui ont cours parmi les théologiens orthodoxes. La première déclare qu'il n'y a qu'une seule Église, l'Église orthodoxe orientale. Tout le reste du monde est dans les ténèbres du paganisme. Par conséquent il ne peut être question d'union avec les confessions étrangères, mais de conversion au Christ et de baptême. Cette opinion est très répandue quoiqu'elle soit contredite par la pratique qui admet la validité du baptême de quelques communautés chrétiennes non-orthodoxes (cas Palmer). La seconde enseigne que l'Orthodoxie est la seule représentante de la vraie Église du Christ sur terre, mais que, à côté d'elle, il y a des confessions plus ou moins chrétiennes. L'union doit donc consister dans l'« orthodoxisation » graduelle de ces confessions. A cette hypothèse, l'auteur trouve aussi certaines difficultés. « L'identification de l'Église entière avec les formes orientales du christianisme est sans aucun doute une hérésie »; il faut donc distinguer en dehors d'elle entre ce qui est bon et peut être admis et

(1) En conséquence, la question de l'union anglo-orthodoxe ne peut espérer une solution très proche, puisque un travail considérable et qui ne touchera que ses préliminaires, exigera encore des années. Cependant la reconnaissance des ordinations anglicanes en est indépendante et pourra être résolue directement d'après les principes de la théologie sacramentaire. Cfr sur cette question l'article du même auteur dans la *Revue des Revues* de ce fascicule.

ce qui est mauvais et doit être rejeté. De plus, « l'état actuel de l'Orthodoxie ne peut pas être considéré comme un critère suffisant pour apprécier l'hétérodoxie, et le rétablissement de l'unité de l'Église ne consiste pas en la réduction de toutes les confessions existantes aux formes de vie ecclésiastique que présente le christianisme oriental contemporain ». Pour les tenants de la troisième opinion, le critère doit être cherché dans l'Église des conciles œcuméniques qui comprend dans son sein la plus grande partie des chrétiens orientaux et presque tout l'Occident chrétien. Mais, objecte le professeur, le temps des conciles est loin et, entretemps, une évolution considérable s'est produite ! Pour lui, « le problème de l'union ne pourra trouver de solution que si, au préalable, notre Église (orthodoxe) libère sa conscience de la tentation de vouloir le résoudre par des moyens simplistes ». Il ne découvre encore aucun critère défini qui permette de l'aborder. Mais il en voit des indices dans la continuité de la vie ecclésiastique (mais elle est insuffisante, car nous vivons dans le présent et il faut agir...) ; dans la présence d'une activité ecclésiastique ; dans les fruits du Saint-Esprit que produit l'Église, car l'arbre se reconnaît à ses fruits. Et avec ces indices, il esquisse une comparaison entre l'Orthodoxie et l'hétérodoxie.

Quant aux ordres anglicans, M. Zernov trouve qu'il faut chercher la lumière dans le contact personnel avec les anglicans puisque les Trente-neuf Articles ne sont pas un symbole de foi. Personnellement, il croit plutôt à leur validité.

Dans les pages 762-766, un prêtre anglican démontre, en s'appuyant sur de nombreux exemples, que « la sympathie pour l'Orthodoxie croît continuellement dans la communion anglicane et cela aussi bien parmi le clergé que parmi les fidèles ».

Quand on sut que la visite était fixée à une date pro-

chaine (1) la discussion du problème anglican prit une orientation plus concrète et l'on se demanda ce que l'on pouvait en attendre. Val. Jingoiu (2) dit que le but des anglicans est de prendre contact avec les autorités orthodoxes roumaines « afin de créer des relations plus étroites entre les Églises orthodoxe et anglicane ». C'est la formule employée par Mgr Nectarie à Lambeth en 1930. Dans un radio-discours du 17 mars 1935 (3) l'archimandrite Scriban est plus explicite : « Il est question d'examiner les rapports de la foi anglicane avec la foi orthodoxe et de voir si l'on ne pourrait opérer un rapprochement plus marqué entre les deux confessions ».

Un son de cloche absolument différent fut donné par le *Gl. M.* Il n'attend rien de bon de la visite annoncée (4). D'abord, dit-il, cette visite est sans importance : depuis la guerre, bon nombre de théologiens protestants ont fréquenté le pays... Et pour lui, les anglicans ne sont guère qu'une espèce de protestants (5). Il ne voit à la chose qu'un bon côté : « Le fait que les protestants veulent revenir à l'Orthodoxie nous réjouit ». Mais, avec eux, on ne peut traiter comme avec des égaux et « ils doivent remplir toutes les conditions requises par les lois de l'Église » pour rentrer dans son sein, par les lois « qui exigent des conversions individuelles avec application de tous les rites d'abjuration prévus dans les livres liturgiques » (6). La même revue insère la protestation faite dans l'Assemblée du clergé

(1) Val. Jingoiu indique déjà cette date dans l'*Un.* du 3 février 1935 : elle devait avoir lieu le 25 mai et durer dix jours.

(2) *Un.*, 3 févr. 1935.

(3) Texte dans *Mis.*, VII, nº 3-4, mars-avril 1935. On y lit déjà la vraie date de la visite, le 31 mai 1935.

(4) Ce périodique ne peut prétendre refléter l'opinion des milieux éclairés encore qu'il ne manque pas tout à fait de collaborateurs de marque, mais il exerce une influence incontestable sur le clergé de rang inférieur.

(5) *Gl. M.* 17 févr. 1935.

(6) *Id.*, 24 mars, 1935.

de la capitale le 23 mai 1935 par le P. Al. Constantinescu, contre l'invitation « de recevoir officiellement dans nos églises le clergé anglican » (1). Le même prêtre avait déjà, un mois auparavant, manifesté sa colère contre toute cérémonie de ce genre et il l'avait fait en termes d'une violence rare : « ... Si ces soi-disant évêques osent, comme cela a déjà eu lieu il y a quelques années, entrer dans l'église de *Domniţa Bălaşa* (2), en ornements pontificaux... et avec mitre et crosse, il faut que tout le monde sache que ce n'est rien d'autre qu'une sorte de représentation théâtrale » (3). Dans la même revue encore, Dionisie Lungu s'écrie : « Nous sommes en danger » (4) et le P. Cristescu, professeur à la faculté de théologie de Bucarest, écrit froidement que quelques pseudo-évêques qui n'ont de succession certaine que dans la tradition d'hérésie protestante... vont prendre contact avec les milieux orthodoxes roumains (5). Il est vrai cependant d'ajouter que, s'étant rendu compte que les membres de la commission nommée pour entrer en discussion avec les délégués anglicans, étaient tenus à quelque réserve, le P. Al. Constantinescu se radoucit : « Comme ils sont venus, ainsi ils repartiront », déclare-t-il. « Les anglicans viennent », oui, « mais cela n'épouvante plus personne. Les Roumains vont les recevoir comme des Anglais et non comme des anglicans (6) et l'affaire du rapprochement des Églises sera un simple épisode dans l'histoire de l'Église orthodoxe roumaine » (7).

Comme ces violentes diatribes diffèrent des paroles que Sa Béatitude le patriarche Miron Christea adressait au

(1) *Ibid.*
(2) Une des plus vénérables églises de Bucarest.
(3) *Id.*, 14 avr. 1935.
(4) *Id.*, 19 mai 1935.
(5) *Id.*, 26 mai 1935.
(6) Le R. P. était prophète, comme on le verra plus loin.
(7) *Id.*, 12 mai 1925.

premier évêque orthodoxe sacré pour les quelques centaines de mille Roumains vivant dans les deux Amériques, Policarpe Moruşa : ...« Comportez-vous bien avec tout le monde, surtout avec les chefs de l'Église anglicane. Nos fidèles ont trouvé en eux un grand soutien ; ils les ont même aidés dans la construction de leurs églises... Vous devez leur présenter en conséquence des remercîments de ma part. Le contact avec les anglicans vous sera très utile » (1).

On avait donc finalement appris que la délégation anglicane était attendue pour le 31 mai et que les conférences dureraient du 1er au 10 juin. Une voix anonyme la saluait en ces termes : « L'Église anglicane désire ardemment entrer dans le sein de l'œcuménicité... Notre Église est appelée à servir de liaison entre ceux qui viennent et la communion de la vraie foi... Quant aux réserves faites par quelques membres de notre Église, nous ne les croyons pas fondées, surtout quand nous pensons aux encouragements qui découlent de la parabole de la brebis perdue et du fils prodigue. Et puis, notre Église n'a rien à rétracter ; elle tend par conséquent une main d'apôtre » (2). « C'est une visite flatteuse pour notre Église orthodoxe et tout le peuple roumain », ajoute le P. H. Rovenţa, professeur à la faculté de théologie de Bucarest, et « elle sera, pour les représentants de l'anglicanisme, une occasion de faire connaissance avec l'esprit et les réalisations de notre Église orthodoxe. Il serait exagéré de vouloir s'attendre à plus... mais elle pourra être un précieux point de départ » (3).

Enfin la délégation arriva. On regarde ce jour comme historique. On souligne son importance religieuse. On y

(1) Cet extrait est pris du texte publié par *Gl. M.*, 14 avril 1935. Mais le rédacteur de ce journal ajoute en note que ce sont les Roumains baptistes qui ont surtout joui des secours anglais.

(2) S. dans *Un.*, 19 mai 1935.

(3) *Un.*, 2 juin 1935.

ajoute une note politique : la Ligue roumaine antirévisionniste défile à côté des autorités religieuses (1). C'est aux cris de « Vive l'Angleterre » que le délégation est accueillie lorsqu'elle met pied à terre à Giurgiu (2). Elle fut reçue par un comité à la tête duquel se trouvait Mgr Tit Simedrea et saluée par les autorités et les élèves des écoles. Elle continua son voyage vers Bucarest le même jour. Partout ce sont des réceptions enthousiastes accompagnées de chants religieux et patriotiques. Tout Bucarest est en branle : écoles, autorités civiles, autorités religieuses, tout le monde est sur la place de la gare : la réception est vraiment triomphale (3). Ces manifestations de joie continueront pendant toute la durée de la présence des hôtes étrangers (1er au 10 juin). Des réceptions interrompent les travaux : à la Société des femmes orthodoxes roumaines, à la Cour, le 7 juin, au ministère des affaires étrangères où M. Titulesco fait les honneurs, le 9 (4).

Le 1er juin avaient commencé les travaux de cette sorte de petit concile. Le discours d'ouverture y fut prononcé par le chef de l'Église orthodoxe roumaine en personne (5). Ce discours ne contient aucune allusion politique. Nous en citerons quelques lignes caractéristiques : « Nous avons toujours regretté que l'état d'humiliation dans laquelle l'Église orthodoxe des pays orientaux a été plongée à une époque malheureuse ne lui ait pas permis d'exercer une activité missionnaire dans les temps passés : elle eût pu diriger et convaincre ceux qui avaient été saisis par le courant de la réforme religieuse »... Ce que l'Orthodoxe n'a pu faire alors, il ne faudrait pas l'omettre à l'avenir ; il faut présenter

(1) *Un.*, 1 juin 1935 ; *id.*, 3 juin 1935, un article intitulé « Nos amis en Angleterre ».

(2) Au Sud de Bucarest, sur le Danube.

(3) *Un.*, 2 juin 1935.

(4) *B. O. R.*, LIII, nº 536, mai-juin 1935.

(5) Le texte s'en trouve dans *Un.* du 3 juin publié par Gr. O. I.

à tous l'étendard de la foi orthodoxe apostolique, symbole pour lequel les peuples qui ont adhéré à la Réforme religieuse n'ont aucune aversion, aucune haine, puisque c'est le signe de la réconciliation chrétienne et du rapprochement. Nos théologiens s'efforceront de démontrer que nous faisons partie de la famille chrétienne primitive, que nous sommes l'Église intégrale, que nous sommes l'Orient orthodoxe duquel s'est répandu sur l'Occident la lumière du saint Évangile »... Quelle que soit l'issue de cette réunion, « la connaissance réciproque qui en sera le fruit et la présentation orale de notre doctrine seront en tout cas utiles... car elles contribueront à éclairer la conviction de tous ceux qui poursuivent l'accomplissement de la parole de l'apôtre des gentils : Conservez l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix » *(Eph.* IV, 3).

La discussion fut immédiatement entamée. Elle porta sur la succession apostolique et la validité des ordres anglicans au point de vue historique (1). L'assemblée était composée des membres suivants : du côté anglican : the Rt Rev. Nugent HICKS, Lord Bishop of Lincoln, the most Rev. J. L. F. GREGG, D. D., Archbishop of Dublin, the Rt Rev. Harold BUXTON, D. D., Lord Bishop of Gibraltar, the Rt Rev. Staunton BATTY, D. D., Lord Bishop of Fulham (N. et C. Europe), the Rev. Canon J. A. DOUGLAS, the Rev. Dr Frank GAVIN (Central Theological Seminary of New York), the very Rev. H. N. BATE, D. D., Dean of York, the Rev. Philip USHER, M. A., the Rev. A. J. MACDONALD, D. D., the Rev. Canon J. A. SHARPS, M. A., the Rev. Dr GOUDGE ; du côté roumain : Mgr LUCIAN, évêque de Roman, Mgr VASILE, évêque de Caransebeș, Mgr Tit SIMEDREA, vicaire du patriarcat de Bucarest, M. J. MIHALCESCU, professeur et doyen de la faculté de théologie de Bucarest, P. Vasile GHEORGHIU, professeur à la faculté de théologie

(1) *Un.*, 3 juin.

de Cernăuţi, l'archimandrite J. SCRIBAN, professeur à la faculté de théologie de Chişinău, P. P. VINTILESCU, professeur à la faculté de théologie de Bucarest, P. H. ROVENTA, professeur à la même faculté, M. le Dr V. ISPIR, professeur à la même faculté, M. le Dr V. LOICHITA, professeur à la faculté de théologie de Cernăuţi, M. Teodor POPESCU, professeur à la faculté de théologie de Bucarest.

Les débats portèrent sur les sujets suivants : 1. La succession apostolique et la validité des ordinations anglicanes du point de vue historique ; rapporteurs : BATE et POPESCU ; 2. la nécessité du sacerdoce et son caractère sacramental ; rapporteurs : MIHALCESCU et DOUGLAS ; 3. la Sainte Écriture et la Sainte Tradition ; rapporteurs : MACDONALD et LOICHITA ; 4. le sainte Eucharistie et son caractère sacramental ; rapporteurs : VINTILESCU et NUGENT HICKS ; 5. les Sacrements et les actions sacramentales *(ierurgiile)* ; rapporteurs : GAVIN et SCRIBAN ; 6. le processus de la justification *(îndreptarea)* de l'homme ; rapporteurs : GHEORGHIU et GOUDGE ; 7. la vie de l'homme comme impulsion vers l'œcuménicité ; rapporteurs : GREGG et ISPIR (1). Le Dr ISPIR et le Rev. PHILIP USHER fonctionnèrent comme sécrétaires (2).

Les discussions furent secrètes et resteront confidentielles jusqu'à leur publication après consentement réciproque du patriarche de Roumanie et de l'archevêque de Cantorbéry. Rien ne devait être publié avant la session d'automne du Saint-Synode de Bucarest (3) et rien ne le fut au cours de cette session. Ce que l'on sait, c'est que ce programme fut traité entièrement et que l'on déclara « hautement

(1) *Un*, 16 juin 1935 ; *Mis.*, VII, nº 6, juin 1935 ; p. 373 su v.

(2) *B. O. R.*, LIII, mai-juin 1935, *l. c.*

(3) DOUGLAS, dans *Ch. E. l. c.* Il rapporte dans le fascicule de *id.* nº 3-4, 1935 que toute la procédure de l'examen du rapport par le Saint-Synode roumain, et donc sa publication aussi, a été retardée par une maladie de Mgr Lucian. Ce dernier est rétabli et tout se fera très prochainement.

satisfaisant » le résultat des discussions (1). Avant de quitter Bucarest, le président de la délégation anglaise, l'évêque de Lincoln, résuma la conférence : « Pendant tout le cours des discussions, nous n'avons eu que la pensée de nous expliquer sur quelques questions actuelles et de grande importance. On y a pu voir si l'Église anglicane peut se rapprocher de l'Église orthodoxe et l'on a pu spécialement constater l'intérêt que mettent les deux Églises à approfondir la vie religieuse sur la base des sacrements et tout particulièrement de la sainte Eucharistie. Comme résultat immédiat de nos discussions, je pourrais dire que l'on est arrivé à une entente complète entre les deux parties intéressées et que celle-ci servira de base pour les discussions futures avec nos frères orthodoxes. Notre but à tous est d'arriver à l'union de ces deux grandes Églises, l'Église anglicane et l'Église orthodoxe, sans compromissions ni concessions de part et d'autre... Pour le moment, nous ne pouvons rien dire des résultats de nos discussions. Nous devons d'abord les soumettre aux autorités suprêmes ici et en Angleterre » (2). C'est mettre à bien rude épreuve la

(1) Douglas, *l. c.* Tit Simedrea, *B. O. R.*, *l. c.* Celui-ci ajoute que les résultats acquis ne sont pas définitifs car les deux délégations n'avaient que des pouvoirs délimités et il exhorte à continuer les entretiens mais sans hâte. Le *Church Times* du 26 juin 1935 dit que la conférence finit avec l'agrément de tous.

(2) *Un.*, 13 juin, sous la signature de F. G. Malgré tout, la revue orthodoxe grecque *'Εκκλησία* veut savoir quelque chose de plus et, prétend-t-elle, d'une autorité bien au courant... Voici ce que l'on trouve dans son n° 34-35, du 7 sept. 1935, sous le titre de *Discussions dogmatiques entre Roumains orthodoxes et anglicans à Bucarest*. Le signataire de cet article, A., sait de bonne source que le cardinal d'Herbigny (sic !) reçu l'ordre de se rendre à Bucarest dès que Rome fut avisée de la conférence de juin !... De source tout aussi certaine, il connaît les sujets traités malgré le silence absolu imposé aux participants de la conférence (les citations faites au cours de cet article montrent que ce secret n'a pas empêché la publication de ce programme dans journaux et revues et cela au cours même de la conférence !). Il sait aussi, et cela est plus important, le résultat des dis-

curiosité publique chauffée à blanc par toutes ces pompeuses réceptions. Les paroles du Rt Rev. Nugent Hicks « sans compromissions ni concessions » ont bien intrigué beaucoup de gens. Et le P. Dron d'expliquer : « Ces paroles expriment sous une forme concise et peut-être même un peu brutale le nœud de la question ou, disons mieux, ses deux faces : oui, nous voulons la réconciliation, mais sans vainqueurs ni vaincus. Voilà au fond ce que dit le chef de la délégation anglicane. Elle était donc bien inutile, la crainte que d'aucuns se faisaient pour l'Orthodoxie » (1). Quelques jours plus tard, la Société orthodoxe du clergé orthodoxe roumain crut nécessaire de donner « quelques précisions » pour éclairer cette affaire du rapprochement anglo-roumain :

« Notre Église orthodoxe s'appuyant sur la base inchangée de l'Église apostolique n'a rien à ajouter ni aucun compromis à faire. Si les chefs de l'Église anglicane acceptent cette doctrine et cette tradition, qu'ils le fassent en une déclaration catégorique couverte par un large assentiment de leur confession.

« L'initiative de la délégation anglicane restera en tout cas digne d'attention, car elle marque la soif de vérité d'une grande nation et d'une confession dont l'activité est grande dans le champ du missionnarisme mondial. Cette invitation représente en même temps un geste de gratitude envers un pays qui comme le nôtre est grand et est le centre de l'Orient orthodoxe.

« Ce geste doit être accepté avec chaleur et rentrer dans

cussions : « ces mémoires (des délégués roumains) ont été souscrits par les délégués anglais qui acceptèrent le point de vue orthodoxe, mais sans obligation pour l'ensemble de l'Église anglicane, et la compétence de ses propres synodes demeure entière. Quant à la question de la reconnaissance des ordres anglicans, elle sera mise à l'ordre du jour de la session synodale de novembre par le patriarche lui-même ». Le R. P. Al. N. Căciula qui rapporte cette révélation dans *B. O. R.* de sept.-oct. 1935 semble en être fâché. Mais pourquoi ?

(1) *Un.*, 16 juin.

le cadre des modalités du passage à l'Orthodoxie telles qu'elles sont prévues par notre typique oriental, qu'il s'agisse de chefs d'Église ou de fidèles. Par conséquent la valeur des ordinations anglicanes ne pourra être discutée en dehors de ces modalités, car les ordinations sont des sacrements (et non de simples cérémonies ou des délégations de la communauté) et les autorités ecclésiastiques doivent apporter la preuve de leur succession apostolique.

« Le clergé séculier espère que le Saint-Synode publiera le texte de ces discussions et que, dans la matière, on procèdera avec la plus grande prudence.

« Mais le dernier mot sur ces problèmes n'appartient qu'à l'organe suprême de l'Orthodoxie, le concile œcuménique » (1).

On fut très sensible dans toute la Roumanie à ce « geste de reconnaissance d'un grand pays ». Et l'on en conclut : « Anciennement, la colonne de l'Orthodoxie était à Constantinople ou dans d'autres pays de l'Est de l'Europe ; aujourd'hui, le centre de l'Orthodoxie est notre pays et Bucarest joue le rôle que remplissait anciennement Constantinople dans la vie et dans la direction de l'Orthodoxie » (2).

Dom M. SCHWARZ.

LA CONFRATERNITÉ DES SS. ALBAN ET SERGE (3)

Après avoir été neuf années de suite les hôtes de la section anglaise de la Confraternité, la section russe a tenu à recevoir les membres anglais dans le « Paris russe » (qui comprend quatre-vingt mille émigrés et vingt-cinq paroisses) et leur donner ainsi l'occasion de faire connaissance

(1) *Un.*, 21 juin, *Gl. M.*, 23 juin.

(2) *Mis.*, VII, n° 6, juin 1925, p. 373-374.

(3) Nous disons Confraternité ne sachant comment mieux rendre l'intraduisible *Fellowship*.

avec ce centre de l'émigration russe et d'approfondir leur science de l'Orthodoxie vivante. La conférence a duré du 30 décembre au 3 janvier. Son point culminant fut la journée du 1er janvier. Le matin à la cathédrale de la rue Daru, après un service orthodoxe à la mémoire de feu le patriarche Photios II, Bishop Frere, président d'honneur de la Confraternité et chef du groupe anglican, prit place au milieu de l'église, revêtu de la chape et coiffé de la mitre ; à ses côtés se tinrent des diacres en dalmatiques et des céroféraires. Le Dr Frere entonna un office qu'il avait composé lui-même pour la circonstance : des litanies de pénitence, *Adeste fideles*, l'Évangile de Noël, *Gloria in excelsis*, la prière dominicale, des collectes et la bénédiction pontificale. « Personne dans l'assistance ne pourra oublier l'atmosphère dans la cathédrale au moment où le métropolite Euloge quitta la place qu'il occupait devant l'iconostase pour embrasser Bishop Frere et où les Orthodoxes se pressèrent pour vénérer l'évangéliaire anglican et pour recevoir la bénédiction de l'évêque et lui baiser la main... Il y a dix ans ceci aurait été impossible » dit *Church Times* (1). *Vozroždenie* fait remarquer que Bishop Frere a été le premier évêque anglican à officier dans une église orthodoxe, fait d'autant plus significatif qu'il est depuis dès avant la guerre un grand connaisseur de l'Orthodoxie russe et son admirable ami.

Le reste de la journée du 1er janvier se passa dans la visite des principaux foyer du « Paris russe » : l'Institut théologique de la rue de Crimée, l'aide aux chômeurs, le Mouvement chrétien des étudiants russes, boulevard Montparnasse, l'Action orthodoxe de la rue de Lourmel, le foyer de la jeune fille russe de la Mère Marie (Skobcova) etc.

(1) 10 janvier 1936. On peut y voir, le sourire aux lèvres, le métropolite Euloge entouré de la haute silhouette du Dr Frere et du Dr Parsons, Bishop of Southwark.

Les journées suivantes se sont passées au château de Quincy près de Paris, mis à la disposition des visiteurs par la princesse Irène de Russie, suivant le programme habituel des conférences de la Confraternité : le matin, des offices eucharistiques, orthodoxes et anglicans alternativement dans la même chapelle, et puis des conférences. Le sujet général fut : l'appel du monde à l'Église. Les conférenciers étaient : le Rev. W. G. Peck et le P. G. Florovskij — « Sécularisme et le témoignage chrétien » ; le professeur Kartašev — « l'Église russe depuis Pierre le Grand » ; Melle Knight-Bruce et le professeur N. Berdjaev — « la Base chrétienne de la vie sociale » ; le Rev. Michel Ramsay — « Continuité de l'Église anglicane » ; le professeur P. S. Bulgakov — « la Liberté de la pensée dans l'Église orthodoxe » ; le professeur G. Fedotov — « l'Appel du monde ». Dans l'assistance se trouvaient aussi des Orthodoxes roumains et serbes, des catholiques, des protestants et des vieux-catholiques. L'atmosphère des discussions, mais surtout des services liturgiques a été d'une grande fraternité.

« Seulement ceux qui connaissent le conservatisme des chrétiens orientaux et leur attitude pleine de précaution, de soupçon même, envers leur frères d'Occident pourront pleinement apprécier la signification de ce pas vers la restauration de l'unité ecclésiastique. Dans ces dernières dix années les anglicans et autres chrétiens occidentaux ont montré beaucoup de sympathie pour l'Église russe persécutée, et un des fruits de cet amour a été manifesté dans ce service impressionnant (à la rue Daru). Il a été une nouvelle preuve que quand les chrétiens des différentes confessions sont animés d'un vrai désir d'unité et qu'ils se réunissent dans l'esprit de charité, les barrières qui les séparent disparaissent et l'unité de l'Église leur est révélée ». Telle est la conclusion du rapport du Dr. Zernov, qui a présidé ces journées et qui s'y est dépensé sans compter. On y reconnaîtra l'optimisme qu'on ne peut toujours partager théo-

logiquement, mais qui est le cœur de cette Confraternité. *Church Times* déjà cité conclut aussi d'une façon très enthousiaste en proclamant « l'admirable triomphe de la religion et de la culture orthodoxes au milieu des conditions d'une suprême tragédie ». Enfin le Rev. W. G. Peck, un des conféranciers anglicans, publie un article ému dans *The Living Chureh* du 1 février 1936 (1). Voici quelques passages particulièrement intéressants : « Je crois que les Russes à Paris rendent un service plus grand encore que de conserver à la Russie de demain sa foi. Ils ont apporté quelque chose à l'Occident et ils en reçoivent quelque chose ; cette situation est prégnante de possibilités multiples... S'il y avait simultanément une intensification de la dévotion mystique anglicane (au contact du mysticisme russe) et un élargissement de la vision orthodoxe sur le côté social et économique qu'implique l'Évangile et les sacrements (au contact de la pensée sociale anglicane), alors il naîtra de cet abîme de douleur et de souffrance (de l'émigration russe) une chose d'une importance considérable pour toute l'Église de Dieu... »

Du côté russe on espère que cette visite anglicane au « Paris russe » sera une nouvelle impulsion au grand travail entrepris en Angleterre par la Confraternité et par l'*Appeal Committee of the Russian Clergy and Church Aid fund* en faveur de l'Église russe de l'émigration et surtout au profit de l'Institut théologique (2).

La prochaine conférence de la Confraternité aura lieu en Angleterre à Digswell Park, Welwyk, Herts du 20 au 23 avril et aura pour sujet la Pénitence. Elle suivra comme d'habitude la conférence anglo-russe annuelle des étudiants

(1) *Russia in the West*, p. 129-130.

(2) Cette propagande de bienfaisance se fait aussi en Amérique. *The Living Church* du 18 janvier publie une lettre de remerciement pour les bienfaiteurs américains signée de M. P. Anderson au nom de l'Institut théologique.

au cours de laquelle on étudiera *La signification du culte eucharistique pour la vie humaine.* Du 27 au 30 avril certains membres de la Confraternité seront les hôtes de la célèbre *Community of Resurrection* de Mirfield, à laquelle appartient le Dr. Frere.

Dom C. Lialine.

Actualités religieuses.

Église catholique.

S. E. LE CARDINAL SINCERO, secrétaire de la Congrégation pour l'Église orientale et président des Commissions pontificales pour l'interprétation du code de droit canonique et pour la rédaction du code de droit canonique oriental, est décédé à Rome le 7 février après une courte maladie. Voici les principales étapes de sa féconde carrière : né dans le diocèse de Verceil en 1870, il est ordonné prêtre en 1892, nommé secrétaire du Sacré Collège en 1912, assesseur de la Consistoriale en 1920, créé cardinal en 1923, sacré évêque en 1929 ; il devient ponant de la Commission *pro Russia* en 1924, pro-secrétaire de la Congrégation orientale en 1926, et son secrétaire en 1927 ; évêque de Palestrina en 1933. Le Souverain Pontife l'a nommé son légat quatre fois. Enfin le 17 juillet dernier, il devenait président de la Commission pour la rédaction du code du droit oriental.

MGR FRISON, évêque titulaire de Limyra et administrateur apostolique d'Odessa, a été incarcéré par les autorités soviétiques à Simféropol.

Le 23 janvier il y a eut dix ans que mourait le CARDINAL MERCIER. L'article sur la semaine de Bruxelles dans le fascicule de décembre nous a permis d'évoquer encore une fois cette grande figure. Dans la presse belge, on a, à cette occasion, rappelé les mérites du grand disparu, notamment son activité unioniste.

Orthodoxie russe.

Il est étrange que la presse russe de l'émigration n'ait

presque pas parlé des NOUVELLES LOIS SOVIÉTIQUES CONTRE LA RELIGION. Les sources non-russes en parlent par contre avec abondance. Aux lois que nous avons citées précédemment ajoutons la loi qui exige un nouvel enregistrement de tous les lieux destinés au culte, et qui punit les infractaires de la fermeture définitive du lieu non enregistré (1). Les bruits à propos de la libération du MÉTROPOLITE PIERRE DE KRUTICY, et de la convocation d'un CONCILE PAN-RUSSE au printemps 1936 ne se vérifient pas.

Les PERSÉCUTIONS RELIGIEUSES continuent et augmentent en U. R. S. S. malgré tout ce que la presse a annoncé d'interventions étrangères en faveur de la religion. On annonce la destruction prochaine du célèbre monastère Strastnoj à Moscou et la destruction probable de deux autres grands monastères moscovites, Donskoj et Zaikonospasskij. Les arrestations des ecclésiastiques orthodoxes se multiplient. L'évêque de Tambov, MGR ARISTARQUE, a été exilé en Sibérie sous prétexte de menées antisoviétiques (2).

LA CAMPAGNE CONTRE NOEL s'est déroulée avec un maximum d'intensité le 6 janvier (24 décembre vieux style) : 2.000 meetings, 25 conférences radiodiffusées et 20 trains de projections cinématographiques lancés de Moscou en province. L'autorisation, plus même, l'injonction du parti communiste pour la reprise de la coutume des arbres de Noël ne serait pas en désaccord avec les sévissements antireligieux. Les sans-Dieu voudraient baptiser à la communiste cette coutume chrétienne qui avait déjà baptisé un rite païen, conformément à la politique, générale depuis 1934, d'embellir la vie soviétique.

« La religion donne des couleurs à la vie, pas seulement par sa liturgie mais aussi par toutes ses coutumes. Pourquoi ne pas lui

(1) *Irénikon*, 1935, XII, 640 et *Protestantische Rundschau*, 1936, n° 1, 46.

(2) *Voskresnoe Čtenie*, 1936, n° 1.

prendre ce qui lui attire tant d'hommes, d'enfants surtout, et pourquoi ne pas se l'annexer ? Si le christianisme a triomphé en s'assimilant tout ce qu'il y avait de bon dans le monde préchrétien, pourquoi ne pas conduire le communisme à la victoire en lui faisant absorber quelque chose de la tradition chrétienne ? » (1).

L'auteur de cette phrase ajoute des considérations sur les petits luminaires de l'arbre de Noël, qui annoncent la victoire prochaine de l'Orthodoxie.

Ce sont justement ces petits cierges qui ont surtout manqué dans le commerce soviétique. Les autres ornementations traditionnelles avaient été fabriquées en hâte et achetées avec enthousiasme par le public. La *Pravda* du 1 janvier affirme que Moscou était devenue un jardin d'enfants. Sur certains marchés de Moscou la milice malgré les directives gouvernementales et à cause de leur nouveauté inattendue, empêcha la vente de sapins.

Comme le fait remarquer la presse émigrée, les arbres de Noël autorisés et recommandés pour fêter le Nouvel An, ont permis aux Orthodoxes de célébrer traditionnellement la fête de la Nativité (25 déc.-7 janv.).

L'ALLIANCE DES SANS-DIEU a organisé du 20 janvier au 10 février une série de fêtes dans les Kolchoz et les usines pour fêter son dixième anniversaire. Elle y a envoyé ses vétérans. Une série de nouvelles publications de propagande a été lancée.

La pacification de l'Église russe de l'émigration n'a pas été troublée. La hiérarchie de Karlovcy a publié la condamnation des DOCTRINES SOPHIOLOGIQUES de l'archiprêtre S. Bulgakov dans le numéro de janvier de son organe *Cerkovnaja Žizn*. *Irénikon* se propose de consacrer à l'examen de cet événement une chronique dans le prochain fascicule.

L'ÉGLISE-MONUMENT A LA MÉMOIRE DE NICOLAS II à Bruxelles entre en voie de réalisation. La première pierre

(1) *Vozroždenie*, 7 janvier 1936.

a été posée le 2 février dernier en présence de l'archevêque Dosithée de Zagreb et de l'évêque Irénée de Novi-Sad, représentant le patriarche Barnabé de Serbie, président d'honneur du comité de construction, du métropolite Anastase, de l'archevêque Séraphim d'Europe occidentale et du protopresbytre Šabašev, curé de l'église de Bruxelles (juridiction de Karlovcy). La manifestation était monarchiste en même temps et c'est le prince Gabriel de Russie, représentant de la maison impériale russe, qui donna le symbolique coup de marteau.

Parmi les décès survenus, celui du professeur archiprêtre THÉODORE TITOV, à Belgrade le 20 décembre dernier. Savant de renom il occupait à la faculté de théologie orthodoxe de cette ville la chaire de dogme. En Russie il a professé l'histoire de l'Église russe à l'Académie de Kiev.

Comme il fallait s'y attendre, l'autonomie concédée à L'ÉGLISE ORTHODOXE DE LETTONIE par le patriarcat de Constantinople a été traitée d'anticanonique par l'organe du métropolite Eleuthère *Golos litovskoj pravoslavnoj eparchii*.

Le patriarcat est violemment pris à parti pour profiter de la faiblesse du patriarcat de Russie et de s'y immiscer illégalement. Quant à la réaction dans l'ensemble de l'Orthodoxie on peut voir la note qui termine la chronique grecque de ce fascicule.

L'ÉGLISE ORTHODOXE D'ESTHONIE a réuni un petit concile composé des principaux dignitaires ecclésiastiques avec à leur tête le métropolite Alexandre qui a fêté les 25 ans de son épiscopat, et d'un représentant laïc par doyenné. La faculté théologique de Tartu (Dorpat) et le séminaire de Pečery y ont envoyé des délégués ; parmi les problèmes débattus furent les meilleures méthodes d'instruction religieuse et l'édition de livres liturgiques.

Au célèbre MONASTÈRE DE VALAAM en Finlande est survenu le décès de son ancien supérieur l'archimandrite du Grand Habit PAUL (précédément Paulin et dans le monde

Pierre Timofeevič Mešalkin). Né en 1866, il fut élu supérieur en 1921 et résigna sa charge en 1933. Il avait reçu le Grand Habit au cours de l'été 1935 après une première alerte de santé.

Patriarcat de Constantinople.

Le Saint-Synode du Pharnar n'a pas tardé à donner un successeur au patriarche Photios II, décédé le 29 décembre. Le mode de scrutin est à présent fort simplifié à Constantinople, où l'élément laïc a perdu tout droit d'intervention dans la désignation du chef de l'Église. Seuls les membres de la *σύνοδος ἐνδημοῦσα* prennent part à l'élection et celle-ci est à deux degrés. Dans la grande salle du Synode au palais du Phanar d'abord, les électeurs désignent trois de leurs collègues, qui deviennent éligibles par ce premier vote ; le Sacré Collège descend ensuite à l'église Saint-Georges et chacun des électeurs dépose son bulletin de vote, dans une urne disposée sur la Sainte Table ; le plus favorisé des trois candidats devient patriarche œcuménique. C'est le 18 janvier que fut élu Mgr Benjamin, jusque là métropolite d'Héraclée. Le nouveau patriarche est l'un des plus anciens membres de la hiérarchie phanariote. Il est né en 1871 à Adramit en Asie Mineure ; après avoir accompli le cycle des études élémentaires et moyennes, il entra en 1889 à l'école théologique de Halki, sur la recommandation du métropolite d'Éphèse Constantin Valliadès. Ordonné diacre en 1896, il s'occupa pendant trois ans de prédication et de la direction des écoles à Magnésie. Lorsque son protecteur devint, en 1899, patriarche œcuménique sous le nom de Constantin V, il le suivit au Phanar et y resta sous le second patriarcat de Joachim III, qui le fit archidiacre puis protosyncelle. Métropolite de Rhodes en 1912, puis désigné pour Philippopoli en 1914, il ne put jamais y résider à cause des circonstances politiques. Il continua donc de demeurer à

Constantinople. En 1925, Basile III lui donna le titre de Nicée, qu'il échangea en 1933 contre celui d'Héraclée, devenu vacant après la mort du métropolite Philarète Vapheidès. Le nouveau patriarche est, dit-on, un homme d'expérience et d'administration. Les longues années qu'il a passées au centre même de l'Église l'ont rompu à la pratique des affaires. Puisse-t-il réussir à la bien gouverner au milieu des difficultés de l'heure présente !

Patriarcat d'Alexandrie.

L'ÉLECTION DU PATRIARCHE d'Alexandrie pourrait être un événement très proche. Le 15 janvier, le Saint-Synode dressait la liste des 12 candidats éligibles au patriarcat, parmi lesquels, à côté de 7 métropolites du trône alexandrin, figurent les archevêques d'Athènes et du Sinaï et les métropolites de Trébizonde, Thyatire et Mytilène. En date du 27 janvier, le *locum tenens* a convoqué pour le 11 février l'assemblée électrice du second degré. En font partie : les 9 métropolites du patriarcat, 36 clercs de l'archevêché et 10 clercs des métropoles ; l'élément laïc est représenté par 9 députés de fondation et 14 députés paroissiaux pour Alexandrie, par 8 et 11 députés pour le Caire et par 2 députés de fondation pour Ibrahim ; en outre les métropoles envoient 24 délégués et 4 bienfaiteurs du patriarcat ont également droit de vote. Le but de cette assemblée électorale est la désignation de 3 candidats parmi les 12 présentés par le Synode. Le même jour, les prélats synodiques doivent se réunir dans l'église du patriarcat et élire au troisième degré un des trois candidats présentés par les délégués (1).

(1) Au moment de livrer ceci nous apprenons que le choix des métropolites s'est porté sur Mgr Nicolas, métropolite d'Ermopolis, qui occupe le trône de St-Marc, sous le nom de Nicolas V.

Orthodoxie roumaine.

Le 20 janvier dernier, est survenue la mort de Mgr Roman Ciorogariu, premier évêque d'Oradea, depuis 1920. Le défunt avait 84 ans ; il s'est signalé par des initiatives heureuses, parmi lesquelles la fondation d'une académie théologique à Oradea.

Orthodoxie bulgare.

Le 2 décembre dernier, s'est tenu à Sofia un congrès des confraternités sacerdotales.

Orthodoxie serbe.

Le 28 novembre 1935, l'Église orthodoxe de Serbie a perdu un distingué pasteur, le Dr Georges Letič, évêque du Banat et membre du Saint-Synode.

Le chef de l'Église orthodoxe yougo slave en Amérique et au Canada, Mgr Mardaire, est décédé dans le courant de décembre. Il avait appartenu à la laure de Saint-Alexandre Nevskij à St-Pétersbourg, avait eu l'occasion de beaucoup fréquenter la cour de Russie et s'y était déclaré ennemi de Raspoutine.

Orthodoxie polonaise.

On a oublié d'annoncer dans le fascicule précédent que d'après *Vozroždenie* du 12 novembre 1935, la Cour d'appel de Lublin a rejeté l'action intentée par la curie épiscopale de Luck contre l'Église orthodoxe de Pologne concernant cinquante huit sanctuaires dont la laure de Počaev.

Relations interorthodoxes.

Un événement de grande importance est en préparation : un congrès de théologiens orthodoxes est prévu en

novembre 1936, à Athènes. Il était désiré depuis longtemps, mais bien des difficultés arrêtaient sa réalisation. La conférence de l'*Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Églises*, à Chamby en août dernier, a permis à ses membres orthodoxes d'en aplanir beaucoup. En janvier, une rencontre préparatoire s'est tenue à Bucarest pour fixer le programme (le représentant de l'émigration russe y était A. V. Kartašev). Le voici, selon *Unirea* du 25 janvier : La position de la science théologique dans l'Église orthodoxe ; la convocation d'un concile œcuménique ; la question du calendrier et du remariage des prêtres ; la codification du droit canon ; la révision critique des textes liturgiques ; l'édition d'une revue théologique inter-orthodoxe ; la manière d'intensifier les relations entre les différentes facultés de théologie orthodoxe. Athènes a été choisi comme siège de cette conférence à cause de l'ancienneté de sa faculté de théologie.

Protestantisme russe.

Le « CONVENT LUTHÉRIEN MONDIAL » qui s'est tenu en France en octobre passé a lancé un appel en faveur de l'Église évangélique russe qui, à ses yeux, réalise le mieux la notion d'Église parce qu'elle porte la Croix plus que d'autres (1).

Le pasteur OSCAR SCHABERT, animateur de la *Baltische Russlandarbeit* est décédé le 10 janvier à Bad Nauheim à l'âge de 69 ans. Le professeur Arsenjev lui consacre une note émue dans *Vozroždenie* du 26 janvier.

C'était un juste qui dépensait toutes ses forces à écrire et prêcher sur les souffrances de l'Église en Russie. « C'est pour nous qu'en Russie soviétique ils meurent et ils confessent la foi du Christ ; nous sommes leurs débiteurs » aimait-il à répéter à propos des martyrs russes. Il a réussi avec l'ingéniosité de sa charité et son ardeur toute juvénile à venir en aide à un très grand nombre d'entre eux.

(1) Cfr *Protestantische Rundschau*, 1936, n° 1, 31.

Irénikon a plusieurs fois signalé ses publications et tout dernièrement encore dans son numéro de décembre 1935, p. 699.

Relations interconfessionnelles.

On donnera des détails sur l'OCTAVE DE PRIÈRES POUR L'UNION quand la participation des Orthodoxes nous sera connue.

Un COMITÉ D'AIDE A L'UNIVERSITÉ ORTHODOXE S. VLADIMIR de Charbin est en voie de se constituer en Angleterre avec la participation active du chanoine Douglas. Son inauguration aura lieu au printemps prochain quand l'archimandrite Nicolas Gibbs venant d'Extrême-Orient sera arrivé.

Il n'est pas trop tard d'annoncer les journées organisées par l'association interconfessionnelle L'AMITIÉ, les 21, 22 et 23 septembre derniers à M thes, à proximité de l'estuaire de la Gironde. On y traita des rapports du spirituel et de la politique, des relations anglo-orthodoxes, de l'enseignement de la philosophie et de l'inspiration chrétienne. Le rapport sur le deuxième point a été fait par P. E. Kovalevskij. Beaucoup de catholiques étaient dans l'assistance, mais il n'y avait aucun anglican (1).

Œcumenica de janvier, p. 371-373, a publié une note intéressante sur la célébration du dixième anniversaire de la CONFÉRENCE DE STOCKHOLM qui coïncide à peu près avec les soixante-dix ans qu'aurait eu l'archevêque Söderblom. Pour ce dernier, le *Service œcuménique de presse et d'information* trouve ces paroles :

« Le rôle de l'archevêque n'a pas été d'élaborer une « idéologie de Stockholm », mais d'amener une grande partie de la chrétienté à prendre douloureusement conscience de la grande détresse des divisions de l'Église et d'indiquer des chemins nouveaux pour par-

(1) Nous empruntons ces renseignements à *Œcumenica*, 1936, janvier, 352-353. L'Association édite un bulletin *l'Amitié* (M. A. Miroglio, 30, avenue du Jeu-de-Paume, Caudéran, Gironde).

venir à une collaboration plus étroite dans le service du Maître en ce monde » (1).

Nous annoncions l'an dernier la constitution de NECORUS. La section hollandaise de la *Baltische Russlandarbeit* déclare sortir de son association avec la section de *Licht im Osten* à cause d'une divergence idéologique.

(1) 30 janvier 1936.

Notes et Documents.

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

Le nombre des difficultés qui s'élèvent entre l'Église catholique et l'Orthodoxie russe est aujourd'hui considérable. Il suffit de mentionner quelques-unes de ces discussions : « le Filioque », l'« épiclèse », le mariage des prêtres, le divorce, la « communicatio in sacris », les prérogatives papales, la liturgie en langue slave,— toutes ces questions ont leur histoire, chacune a son heure de célébrité. Mais la difficulté la plus grave, celle qui divise profondément les théologiens, provient de la façon différente d'envisager l'Unité de l'Église.

Que professe la théologie russe-orthodoxe sur l'Unité de l'Église, sur la nature de cette unité, ses éléments, la hiérarchie entre ses éléments ? Et quelle est, en face des thèses orthodoxes, l'enseignement de l'Église catholique ?

La connaissance des théologiens catholiques sur les positions ecclésiologiques russes-orthodoxes est assez superficielle. Et encore, le peu que l'on en sait vient de source indirecte, de certains écrivains catholiques qui ont combattu tel ou tel théologien orthodoxe : c'est dire que peut-être dans leurs thèses apologétiques la pensée de l'adversaire n'est pas toujours présentée avec toutes les nuances voulues. Assurément la difficulté de langue et l'incompréhension de la psychologie orientale sont des excuses de cette ignorance. Mais aujourd'hui ces excuses sont devenues insuffisantes.

Pour connaître la véritable pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église il faudrait aller à toutes les sources orthodoxes, ou du moins aux sources russes ; il faudrait examiner l'histoire et la filiation des grands courants d'idées, établir une classification des diverses écoles ecclésiologiques. La littérature russe sur cette question est riche et profonde. Et pourtant jusqu'ici personne n'a osé entreprendre pareille tâche.

M. l'abbé Antoine Pawlowski, professeur au Grand Séminaire de Varsovie, vient de suppléer à cette lacune ; son livre sur *L'idée de l'Église, d'après les conceptions des théologiens et historiosophes*

russes donne une synthèse presque complète de l'ecclésiologie russe-orthodoxe (1).

Au centre de son travail l'auteur considère la thèse d'Alexis Chomjakov (1804-1860). Il montre combien et en quoi ce théologien est en réaction contre l'ecclésiologie orthodoxe précédente ; il étudie ensuite les idées de Chomjakov et enfin il précise l'énorme influence que ce théologien a exercée sur toute l'ecclésiologie orthodoxe moderne.

L'auteur classe les ecclésiologues russes en quatre catégories : conservateurs, libéraux, progressistes et synthétistes.

1. *L'ecclésiologie russe conservatrice* (représentée par les Livres Symboliques, Macaire Bulgakov (2), Philarète Gumilevskij, Sylvestre Malevanskij). Elle est caractérisée par une délimitation très nette entre l'Église terrestre et l'Église triomphante. De plus nous constatons que les partisans de cette école accordent une importance équivalente aux éléments visibles et invisibles, à la vie et à la constitution de l'Église ; ils font ressortir particulièrement les formes sociales de celle-ci. — Les théologiens de ce courant d'idées soulignent très énergiquement le caractère d'institution que possède l'Église comme un dogme de foi. Ils reconnaissent sans aucune restriction les pleins pouvoirs d'autorité et de juridiction dont est pourvue la hiérarchie. En même temps ils font découler de l'institution divine la division intérieure de l'Église en deux classes sociales distinctes, l'une qui gouverne et l'autre qui est gouvernée, celle qui enseigne et celle qui est enseignée.

En particulier, et c'est un phénomène de première importance, des théologiens aussi éminents admettent que le magistère hiérarchique vivant, continu et stable de l'Église, accomplit ses fonctions en vertu de l'autorité divine reçue du Christ par l'intermédiaire des apôtres.

La mission enseignante de l'Église consiste à garder, sans aucun changement, la doctrine orthodoxe, établie par les sept premiers conciles œcuméniques. L'Église possède le privilège de l'infaillibilité, parce qu'elle est assistée du Saint-Esprit. Le magistère enseignant et l'ensemble des fidèles participent à cette infaillibilité. L'autorité suprême appartient au concile œcuménique. Ses décisions dogmatiques sont obligatoires et sans appel.

Partant de la supposition que seule l'Église orthodoxe est la

(1) Dr A. Pawlowski, *Idea Kosciola. Ujeciu rosyjskiej teologij i historiosofji* (Warszawskie studya teologiczne), Varsovie, 1935, in-8, 269 p.
(2) Métropolite de Moscou, de 1879 à sa mort en 1882.

véritable Église du Christ, l'école conservatrice exclut en général les autres groupements chrétiens de la communion de l'Église.

2. *Les Libéraux* (représentés par Chomjakov et les slavophiles (1). Chomjakov est volontiers considéré par beaucoup de théologiens russes comme l'interprète-type de la pensée ecclésiologique russe : l'Orthodoxie est essentiellement « pneumatique ». La révolution accomplie par Chomjakov consiste dans l'élimination radicale de la constitution de l'Église de tout élément juridique, de tout caractère d'institution et d'organisation.

Dans l'Église, organisme de la vérité et de la vie dans la grâce (épître aux Éphésiens), il n'y a aucune place pour l'autorité ; celle-ci constitue en effet toujours quelque chose d'extérieur, tandis que, par la descente du Saint-Esprit, la vérité révélée est devenue une valeur immanente. La vérité révélée a été confiée non point à des individus ou à des collectivités (le magistère), mais à la conscience collective de tous les membres de l'Église. Pas de différence entre les gouvernants et les gouvernés ; les droits de la hiérarchie dans le domaine de l'enseignement ont un caractère moral et non juridique. Le devoir d'enseigner vient de la vocation divine du clergé : elle est une mission d'amour. L'infaillibilité repose sur la foi du peuple fidèle. L'amour réciproque des fidèles est garant de cette infaillibilité.

Chomjakov admet le développement doctrinal de l'Église, dans le sens du seul progrès analytique, en ce qui concerne : 1) le degré de clarté de la vérité concrète qui pouvait se trouver dans la tradition ecclésiastique à l'état implicite et embryonnaire ; 2) le degré de certitude de cette vérité ; 3) la formule même, appliquée à l'expression du dogme. L'élaboration de formules nouvelles constitue un progrès qui peut durer des siècles. La cause principale de ce progrès est l'inégalité incommensurable qui existe entre la réalité révélée et la formule humaine qui l'exprime.

Chomjakov oppose cette conception pneumatique de l'Église, à la fois à la centralisation romaine et à l'émiettement protestant. L'Orthodoxie, dit-il, maintient l'unité dans la liberté par la charité et l'amour mutuel des fidèles.

Les conciles œcuméniques ont pour Chomjakov la seule fonction d'être les organes d'expression et les témoins de la foi commune, avec cette restriction cependant que les définitions deviennent la

(1) A. Khomiakov, *L'Eglise latine et le protestantisme, au point de vue de l'Église d'Orient*. Lausanne, 1872.

voix de l'Église quand elles sont approuvées par la généralité des fidèles. L'approbation des conciles s'opère par leur assimilation intellectuelle et par leur mise en pratique dynamique de la part des fidèles, selon le principe que « l'accord de tous est la vérité » (Formule de saint Vincent de Lérins : « quod semper, quod ubique, quod ab omnibus »).

Suivant Chomjakov, deux solutions seules méritent de retenir l'attention : soit sa propre théorie de la démocratie et de la solidarité altruiste universelle ; soit la thèse catholique romaine de la centralisation autour de la chaire de Pierre. « Il n'y a pas de moyen terme », dit-il.

La thèse ecclésiologique de Chomjakov s'est révélée si radicale, même vis-à-vis de la tradition orthodoxe, qu'elle a provoqué des réactions ; certains théologiens ont essayé une atténuation de ce radicalisme : c'est la généralité des ecclésiologues russes modernes, les progressistes ; d'autres se sont prononcés contre Chomjakov : Vladimir Soloviev et ceux qui ont adopté ses conceptions.

3. *Les Progressistes* (représentés par N. Arsenjev (1), N. Berdjaev (2), S. Bulgakov (3), L. Karsavin (4), A. Kartašov) (5). Ces théologiens et philosophes russes s'opposent à la façon purement historique de traiter le problème ecclésiologique : « Ce serait, dit par exemple Arsenjev, disséquer un corps vivant, tandis qu'il s'agit de découvrir l'âme ». Ils préfèrent la méthode dogmatico-organique, car l'essence de l'Église est, au sens propre du mot, un Mystère de la Foi. Il est tout à fait impossible de définir l'Église, mais le terme de saint Paul, **σῶμα Χριστοῦ**, est encore le terme le mieux approprié. D'autres écrivains de cette école rejettent même cette définition comme trop extérieure.

Les ecclésiologues contemporains se prononcent cependant contre le concept de l'Église qui serait purement invisible ; ils mettent l'accent surtout sur l'élément mystique.

(1) N. ARSENJEV, *L'Église d'Orient*, *Irénikon-collection*, 1928 ; *Orthodoxie, catholicisme et protestantisme*, Paris, 1930 ; cfr *Irénikon*, 1930, VI, 738.

(2) N. BERDIAEV, *L'idée religieuse russe*, Paris, 1927.

(3) S. BOULGAKOFF, *Orthodoxie*, Paris, 1932 ; cfr *Irénikon*, 1935, XII 202.

(4) L. KARSAVIN, *L'essence de l'Orthodoxie*, Berlin, 1924 (en russe).

(5) A. KARTAŠOV, *En préparant le concile œcuménique*, Paris, 1932 (en russe) ; cfr *Irénikon*, 1933, X, 83.

Dans la tradition définie dogmatiquement ils ne voient qu'un faible fragment de la réalité transcendante. Le développement s'opère par les écoles de pensée théologique et devient graduellement obligatoire pour l'Église.

Ces théologiens russes contemporains désignent comme critère de la vérité et comme garantie de l'infaillibilité de l'Église la charité réciproque des fidèles.

La constitution de l'Orthodoxie et hiérarchique mais non hiérocratique : la hiérarchie n'a jamais été, est elle n'est pas, objet de la foi.

L'idée maîtresse de l'Orthodoxie russe contemporaine est la « sobornost » (conciliarité). Ce qui signifie soit cette propriété de la vérité révélée que l'assentiment universel conscient des fidèles constitue son organe, soit la collaboration active des fidèles dans les fonctions administratives, législatives et doctrinales des hiérarques, avec voix consultative, sinon décisive.

Les rapports entre Églises orthodoxes autocéphales ou autonomes se ressentent parfois de ces imprécisions sur le principe d'autorité. Les diverses Églises orthodoxes nationales constituent une sorte de libre fédération à base pneumatique.

Pour ce qui est des rapports entre l'Orthodoxie et les autres confessions chrétiennes, on remarque les sympathies de cette école pour les récents mouvements œcuméniques, soit d'inspiration sociale comme *Life and Work* (Stockholm, 1925) (1), soit d'inspiration théologique, comme *Faith and Order* (Lausanne, 1927) (2).

4. *Synthétistes* (représentés par V. Solovjev, 1853-1900 (3). Il y a deux périodes bien distinctes dans la vie de ce grand philosophe : la première fut passée sous l'influence des écrits slavophiles, la seconde est nettement romanisante.

Dès le début, Solovjev concentra ses idées ecclésiologiques sur le fait de l'incarnation. Il voyait l'essence de l'Église dans une union organique des valeurs divines, avec les formes humaines, dans le théandrisme.

Solovjev faisait des restrictions quant au principe de Chomjakov « liberté dans la charité » ; il voulait l'élément invisible de l'Église

(1) *Irénikon*, 1926, II, 350.

(2) *Ibid.* et 1933, X, 305-331 et 1934, 35-50.

(3) V. Soloviev, *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris, 1922. *Les Fondements spirituels de la vie*, Bruxelles, 1932 ; cfr *Irénikon*, 1932, IX, 297.

complété par l'élément visible. Il croyait les deux éléments voulus de Dieu, mais il pensait aussi que l'autorité en matière de foi et de discipline sont indispensables pour le commun des fidèles ; les âmes plus spiritualisées, à mesure qu'elles avancent dans la perfection, éprouvent de moins en moins le besoin d'autorité, car la connaissance de la Vérité et la mise en pratique de la Charité deviennent pour elles de plus en plus immédiates et spontanées.

Solovjev admet la séparation des membres de l'Église en enseignants et enseignés ; cette différence s'appuie sur l'institution divine.

La nécessité de la participation active des fidèles dans la vie de l'Église est fortement soulignée par Solovjev ; elle ne dépasse cependant pas certaines limites et elle doit être basée sur la confiance et l'amour des fidèles envers leurs pasteurs légitimes. En proportion de l'intérêt que les fidèles portent à la vie de l'Église et de leur solidarité avec elle, chaque fidèle prend part moralement aux décisions des représentants autorisés de l'Église.

Il faut avouer que si la philosophie de Solovjev a été accueillie avec enthousiasme par le public intellectuel en Russie, son ecclésiologie y est restée impopulaire et n'exerce que peu d'influence dans les milieux russes modernes. La raison en est peut-être que par tactique Solovjev a cru bon de développer à fond l'élément constitutif de l'Église, et celui-ci s'est trouvé ensuite en disproportion avec l'élément invisible, mystique et éternel. Et c'est là une faute que les orientaux ne pardonnent pas.

Telles sont, d'après le livre de l'abbé Pawlowski, résumées brièvement, la situation idéologique et l'histoire de l'ecclésiologie russe orthodoxe.

Le mérite de l'auteur est grand : d'avoir attiré l'attention sur Chomjakov et sur l'importance que lui donne l'ecclésiologie russe moderne. Il apporte également au mouvement pour l'Union une collaboration précieuse en indiquant d'où procèdent tant de malentendus de détail.

Mais les qualités de ce travail ne nous font que regretter davantage certains défauts qu'il nous faut signaler. Outre quelques erreurs de détail et certaines généralisations hâtives, ils résident surtout dans l'esprit apologétique agressif du livre. Il répugne manifestement à l'auteur, — polonais et catholique latin, — de trouver du bien chez des schismatiques, et parfois ce parti pris sans doute inconscient lui cache les véritables positions. Mais ce qui est bien plus grave : l'auteur rend un mauvais service à l'Église en la dé-

fendant mal. Aux thèses pneumatiques des Orthodoxes il oppose la force de l'organisation romaine, comme si le catholicisme ne voulait pas de la primauté du spirituel. Le traité *De Ecclesia* de l'abbé Pawlowski semble se concentrer et se terminer en la personne du Pontife Romain et ses délégués, les évêques.

Il est faux de présenter l'Église d'une façon aussi étriquée et unilatérale. Si ce point de vue est déjà fâcheux pour les catholiques eux-mêmes, il est surtout dommageable pour les rapports entre catholiques et Orthodoxes.

Combien plus sympathique et plus juste nous paraît la formule du P. Congar sur les positions ecclésiologiques orthodoxes ; après avoir montré que l'Église d'Orient a élaboré son traité *De Ecclesia* dans des conditions sensiblement différentes de celle des catholiques, il dit : « Héritiers d'une tradition, amie des grands mystères du dogme trinitaire et christologique, disposés par leur tempérament spirituel à considérer les réalités intérieures de la vie plus que les rapports extérieurs de droit, ils (les Orthodoxes) ont conçu l'Église presque uniquement comme un mystère de la vie dans le Christ. Les éléments juridiques et institutionnels sont le plus souvent si absorbés dans ce mystère qu'on ne fait plus de différence entre l'Église du ciel et celle de la terre, celle-ci comme celle-là consistant seulement en un mystère de la déification par la grâce du Saint-Esprit » (1).

En résumé, les Orthodoxes professent la primauté de l'élément spirituel de l'Église et n'attachent qu'une importance minime à l'élément visible. Les catholiques estiment que c'est là une déficience de leurs conceptions.

Les Orthodoxes reprochent aux catholiques l'oubli presque total de l'élément invisible et l'exagération de l'élément juridique. Ils prétendent même que l'élément théandrique n'a pas seulement cédé le pas aux nécessités administratives de la centralisation romaine, mais qu'il a été absorbé par elle. Ils ne voient dans le catholicisme qu'une vaste et très puissante organisation semblable à d'autres sociétés humaines, avec ses lois, sa discipline et sa constitution hiérarchisée. Ils reprochent aux catholiques de s'être faits les champions de l'Ordre et de la Loi contre la primauté de l'Esprit, d'avoir trop exalté, par commodité administrative, l'obéissance aveugle et la résignation au détriment de l'initiative des fidèles, de leur

(1) *Irénikon*, 1935, XII, 322.

collaboration dans l'Église, au détriment surtout de leur dignité de conscience et de la vraie liberté des enfants de Dieu.

Qu'en est-il de ces reproches ?

Pour se faire une idée claire et complète de l'enseignement catholique sur la nature de l'unité de l'Église, il serait nécessaire d'examiner tour à tour les définitions dogmatiques sur la matière, la genèse de ces définitions, d'interroger la liturgie, les bulles pontificales, de déterminer exactement leur portée, d'étudier l'enseignement dispersé du magistère, manuels, traités et catéchismes.

Mais l'homme moyen, la masse orthodoxe dont il s'agit dans notre cas, et même les intellectuels russes, sont hors d'état de faire une étude aussi complète : ils jugeront toujours d'après les apparences. Sans doute, il est vrai qu'un jugement ainsi formé est superficiel, mais il est faux qu'il soit négligeable. Et c'est pourquoi l'on doit regretter que les apparences de notre ecclésiologie actuelle déforment souvent le vrai visage du catholicisme.

Pour se convaincre de cette déformation il suffit d'ouvrir l'un des manuels en usage dans nos grand séminaires. Le traité *De Ecclesia* y paraît uniquement concentré sur l'élément visible et hiérarchique, rien ne s'y trouve sur l'élément théandrique qui constitue cependant l'essence de l'Église.

Voici ce schéma, divisé en deux parties, d'abord considérations apologétiques, puis dogmatiques. La première partie : « Où trouver la véritable Église du Christ ? » *(De inventione verae Ecclesiae Christi)*, prouve contre les grecs-schismatiques, les protestants-hérétiques, les libéraux et les modernistes que toutes ces erreurs sont contraires à la vérité catholique. Le deuxième paragraphe de la première partie expose l'enseignement catholique, c'est-à-dire trois considérations, à savoir :

1. Le Christ a institué l'Église, c'est-à-dire un magistère vivant et infaillible. 2. Dans cette même Église, il a établi les évêques. 3. Il a donné un primat de juridiction aux Pontifes Romains. Chacun de ces trois chapitres est pourvu d'un appareil scientifique qui en prouve le bien fondé. Mais pas un seul mot sur l'essence de l'Église, ou, tout au plus un *scholion* dogmatique de quatre lignes intitulé : l'« Église est le corps mystique du Christ » *(Ecclesia est corpus Christi mysticum)*.

La deuxième partie, dogmatique, de ce traité, « La Constitution de l'Église » *(De Ecclesiae Constitutione)*, se compose de trois articles : pouvoir de l'Église, exercice de ce pouvoir et relations entre l'Église et l'État. Ici encore toutes les preuves sont au grand complet. Ces

preuves suffisent à tout catholique ; en effet il trouve dans la pratique de sa foi une compensation aux déficiences théoriques, mais ces mêmes preuves restent singulièrement inefficaces quand il s'agit des chrétiens d'Orient. L'absence de toute mention de l'élément théandrique, c'est-à-dire de ce qui fait précisément l'essence de l'Église, étonne les Orthodoxes et les arrête sur la route d'une étude plus complète. Danger des apparences !

Ceux qui voudraient pousser plus loin leur examen de l'ecclésiologie catholique interrogeront, dans Denzinger, les définitions conciliaires et les décisions pontificales. Qu'y trouveront-ils sur l'Église ?

Le premier document cité dans l'*Enchiridion* est la lettre du Pape saint Clément Ier (Ier siècle) aux Corinthiens ; le titre est : *De primatu Romani Pontificis*, et le second s'intitule *De hierarchia et statu laicali*. Les deux documents suivants ne touchent pas la question de l'Église, mais saint Corneille (251) est l'auteur de deux définitions : *De Ecclesiae constitutione monarchica* et *De hierarchia ecclesiastica*. Le seul document de saint Jules Ier (337) a pour titre : *De primatu Romani Pontificis*. Saint Innocent Ier (417) donne une épître sur le primat et l'infaillibilité du Pontife Romain, de même que son successeur Zozime et le Pape suivant Boniface Ier. De même encore les conciles de Carthage (418), d'Éphèse (431) et Chalcédoine (451), primat et infaillibilité. A son tour saint Gélase (495) définit la constitution et le primat du Pontife Romain et ainsi de suite, au même rythme, jusqu'à nos jours. La structure visible et défendue par presque tous les papes et tous les conciles — et à côté de cela presque aucune allusion au caractère théandrique de l'Église !

Si l'on ajoute qu'en 1794 le pape Pie VI peut sembler à première vue avoir condamné la doctrine *quae proponit Ecclesiam considerandam velut unum corpus mysticum coaugmentatum ex Christo capite et fidelibus qui sunt ejus membra per unionem ineffabilem, qua mirabiliter evadimus cum ipso unus solus sacerdos, una sola victima, unus solus adorator perfectus Dei Patris in spiritu et veritate* (1) » — alors on comprend mieux comment les apparences, toutes trompeuses qu'elles soient, aient pu provoquer chez les

(1) La condamnation ajoute « si l'on entend par là que seuls appartiennent au corps de l'Église ceux qui sont des adorateurs parfaits en esprit et en vérité ». On sait, en effet, que la tradition distingue entre le corps et l'âme de l'Église et a toujours professé que les pécheurs baptisés appartenaient toujours au corps de l'Église s'ils ne vivaient plus de son esprit.

Orthodoxes cette douloureuse impression quant à la maigre ecclésiologie catholique.

Telles sont donc les apparences. Elles sont fâcheuses et excitent la critique, en même temps qu'elles fournissent une excuse au scepticisme orthodoxe.

Et, cependant, il ne manque pas de raisons qui expliquent cette situation. On vivait jusqu'ici dans la tranquille jouissance du mystère de l'Église et l'on n'éprouvait aucune nécessité de l'analyser ou de le définir. Aucune attaque ne s'était portée de ce côté de la foi, et c'est ainsi que peu à peu le silence s'est fait sur cette question.

« La théologie catholique, dit le P. Congar, engagée depuis la fin de l'âge patristique au service d'une Église luttant pied à pied pour son indépendance, fut dans la suite amenée à élaborer le traité de l'Église par opposition au gallicanisme et au protestantisme. Ces erreurs mettaient en question surtout la constitution hiérarchique de l'Église visible, aussi ne faut-il pas s'étonner si, devenus controversistes, les théologiens catholiques ont parlé de l'organisation de l'Église visible plus que du Corps mystique. Cette construction *De Ecclesia*, entreprise et poursuivie en état de siège, par des bâtisseurs qui maniaient en même temps l'épée, devint par la suite une forteresse autant qu'une Église » (1).

Concédons que l'apologétique combattive et même agressive est un devoir sacré dans certaines circonstances ; elle est, parfois, une subtile tentation d'un certain orgueil du vrai ; elle peut être une grave faute de tactique. « Elle est une sortie heureuse en temps de siège ; elle dégage, éclaire, couvre les approches de la cité, mais elle n'y fait point entrer », dit le P. Clérissac (2).

Assurément les circonstances historiques et psychologiques ont déterminé la genèse unilatérale de ce traité — mais avouons enfin que la vérité objective ne peut indéfiniment s'en contenter. Tant pour l'équilibre de nos propres conceptions ecclésiologiques, que pour l'amour de nos bonnes relations avec les chrétiens d'Orient, « replaçons au centre de l'ecclésiologie catholique la grande réalité invisible qui remplit le temps et l'éternité et qui consitue le principe vital de l'Église : réalité théandrique qui rétablit entre le Christ ressuscité et ses membres des rapports organiques, mystérieux et invisibles sans doute, mais bien plus réels que toutes les réalités

(1) *L. c.*
(2) H. Clérissac, *Le Mystère de l'Église*, Paris, 1921, p. 7.

sensibles, et qui nous fixe, dès maintenant, dans le Royaume du Père » (1).

Mais si certaines apparences du traité *De Ecclesia* trompeuses sans doute, mais si graves quand il s'agit des non-catholiques, ont contribué à entretenir la séparation millénaire de l'Église avec l'Orient chrétien ; s'il est temps de sortir de l'ornière profonde des reproches mutuels et de préparer d'une façon positive un terrain, pour le rapprochement futur — il est clair qu'il faut dépasser les apparences et aller au fond de l'enseignement catholique sur la nature de l'Église (2). Et ici l'entente devient plus facile. Le catholicisme n'enseigne-t-il pas, comme le voudraient les Orthodoxes, que dans son fond l'Unité catholique est faite de deux éléments, d'inégale valeur sans doute, mais également indispensables dans l'économie actuelle du salut : le premier de ces éléments est invisible, immanent et théandrique — c'est le mystère de la vie de Dieu même communiquée aux hommes dès ici-bas ; et le second élément est visible, constitutionnel et hiérarchique, il représente la mission divine des apôtres consistant à faire épanouir en l'Humanité une graduelle et incessante déification.

C'est bien là l'enseignement certain du magistère catholique et le sentiment unanime des fidèles, c'est le fonds chrétien de la *theologia perennis*. Cette unité spirituelle des chrétiens était vivace dès les premiers siècles dans la pratique du Culte et de la Liturgie : Unité des fidèles par l'unité du Prêtre autour d'un seul Autel et un seul Sacrifice commun. Témoin la célèbre prière eucharistique de la Didaché (IX) qui fait mention du mystère de l'Église entre l'action de grâce et la doxologie : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie et la science que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles ! Comme les éléments de ce pain épars sur la montagne se sont réunis en un seul tout, de même puisse ton Église se rassembler des extrémités de la terre dans ton royaume : car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles » (3). Les siècles suivants ont moins insisté sur l'union spirituelle des fidèles par le Christ comme étant l'élément de base de l'Unité de l'Église. On peut citer la fameuse bulle de Boniface VIII (1302) :

(1) *Irénikon*, 1927, II, 269.

(2) Il ne faut d'ailleurs jamais isoler le traité théologique de l'Église de l'ensemble de l'enseignement et de la *vie* de cette même Église.

3) DUCHESNE, *Origine du Culte chrétien*, Paris, 1925, p. 54.

« Unam sanctam Ecclesiam confitemur... sponso in Canticis proclamante : una est columba mea (VI, 8), quae unum corpus mysticum representat, cujus caput Christus, Christi vero Deus » (1).

Nous trouvons dans la *Somme* de saint Thomas l'enseignement formel de la primauté de l'élément mystique sur le caractère visible de l'Église : « La tête exerce son influence sur les membres d'une double manière : d'abord par mode d'influx intérieur, en communiquant par sa vertu le mouvement et la sensibilité aux autres membres, puis, par manière de gouvernement extérieur » (2).

Les siècles suivants insistent sur les Droits de l'Homme et l'individualisme, et on sait les catastrophes qui sont nées de ces erreurs.

Mais l'Unité prend sa revanche en proclamant, au concile du Vatican la primauté du Spirituel. Il suffit de relire le premier chapitre du « schéma » tel que la commission des théologiens l'avait établie pour être proposé aux Pères réunis (3). On sait que les événements de 1870 ont fait que seule une partie de ce schéma, la dernière, fut définie :

CHAPITRE PREMIER : *L'Église est le corps mystique du Christ.* — Le Fils unique de Dieu, qui illumine tout homme venant en ce monde et dont le secours n'a jamais manqué à aucun âge aux misérables fils d'Adam, lorsque le temps fut parvenu à cette plénitude fixée à l'avance par le conseil éternel, ayant été fait semblable aux hommes, apparut visible sous la forme de notre corps qu'il avait assumé pour que les hommes terrestres et charnels, revêtant l'homme nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité, forment un corps mystique dont lui-même soit la tête ou le chef. Pour accomplir ainsi l'union de ce corps mystique, le Christ, Notre-Seigneur, a institué un bain sacré de la régénération baptismale, par lequel les fils des hommes, divisés entre eux par tant de noms différents et surtout jetés dans la déchéance par le péché — lavés de toutes les souillures de leurs fautes, deviennent les membres d'un même corps et unis à leur chef divin par la foi, l'espérance et la charité soient tous vivifiés par son Esprit unique et reçoivent en abondance les dons des grâces du ciel et des charismes. Telle est la sublime image de l'Église qui doit être proposée à l'esprit des fidèles afin d'y être profondément fixée et sur laquelle

(1) DENZINGER, 468.
(2) *Summa theol.*, III, q. 8.
(3) CLÉRISSAC, *op. cit.* (Appendix).

on ne saurait trop insister ; la tête de l'Église est le Christ, c'est de lui que tout le corps, solidement joint et uni par une opération proportionnée à chaque membre, reçoit son accroissement pour être édifié dans la charité. Cette Église qu'il a achetée au prix de son sang et qu'il a aimée de toute éternité comme épouse uniquement élue... »

A cette *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*, Pie XI ajoute, dans l'encyclique *Quas primas* (1925), une phrase de même signification : *Iam nostri non sumus cum Christus pretio magno nos emerit ; corpora ipsa nostra membra sunt Christi.*

Sous cette devise *restaurare omnia in Christo*, une littérature abondante est née et elle concentre son attention sur le mystère de l'Église, Corps mystique du Christ. La théologie prend à nouveau meilleure conscience de ses richesses traditionnelles, le mouvement liturgique est tributaire de ces thèses et la sociologie catholique exploite l'idée de l'unité chrétienne avec un succès croissant.

On peut citer, comme représentants de cette renaissance spirituelle, des théologiens comme Moehler et Scheeben et, plus récemment, K. Adam, dom I. Herwegen, O. Casel et surtout Guardini. *Pour ce dernier, l'Église est le résultat d'une expérience profonde, intime.*

« Dans le passé l'Église nous est apparue comme une institution juridico-religieuse. On n'y sentait guère l'élément mystique et invisible ; il se trouvait caché derrière une quantité d'éléments matériels et visibles. Mais voici que soudain l'indescriptible mystère de l'Église a paru à nos yeux et a fait vibrer nos âmes. Nous commençons à nous rendre compte que l'Église est bien l'unique nécessaire, qu'elle est le Tout. Nous soupçonnons quelque chose de cette passion qui animait les saints à son égard, il nous semble connaître la raison qui les a faits tant combattre pour elle. Jadis le mot « Église » nous paraissait banal et sans portée spéciale : tandis que maintenant il est entré dans une pleine lumière. L'Église est pour nous une promesse : elle est capable de nous donner la seule chose dont l'homme moderne a besoin : un sens des réalités et un but vers lequel tendre. Nous devons bien comprendre que nous ne sommes chrétiens que dans la mesure où nous sommes d'Église, pour autant que l'Église est en nous vraiment un principe vital et dynamique. Si ces choses sont devenues pour nous des réalités, des événements que nous avons vécus, alors l'Église n'est *plus* une « police spirituelle » mais le sang de notre sang, la plénitude d'où je puise et qui me donne la vie ».

Citons encore le P. Clérissac qui insiste sur l'aspect spirituel de l'Église :

« Tout le mystère de l'Église gît dans l'équation et la convertibilité de ces deux termes « Le Christ et l'Église » ; la diversité des éléments Humanité, Christ, Saint-Esprit qui composent l'être de l'Église n'y introduit aucune confusion : ces éléments s'appellent et se soutiennent comme dans un astre la masse, le mouvement et la lumière » (1).

Pour terminer, disons que la Liturgie, prière officielle de l'Église, c'est-à-dire l'activité la plus haute de l'homme, fournit non seulement un terrain admirable de rapprochement entre catholiques et Orthodoxes, mais elle prouve, mieux que tout autre document, la foi du catholicisme en la primauté du Spirituel. A.

QUELQUES OUVRAGES SUR LE PATRIARCAT D'ALEXANDRIE

La typographie patriarcale d'Alexandrie est devenue un centre d'où sortent nombreuses des publications qui font honneur à ceux qui les ont inspirées. Si leur valeur et leur intérêt ne sont pas toujours semblables, souvent pourtant les livres édités à Alexandrie ouvrent, pour les lecteurs d'Occident, des perspectives nouvelles sur le champ trop peu exploré de l'histoire ecclésiastique du Levant. On ne peut parler de l'activité intellectuelle de la métropole orthodoxe d'Egypte, sans mentionner les deux périodiques édités par ses soins ; *Pantainos*, bulletin hebdomadaire du Patriarcat, toujours intéressant, souvent le premier informé, des événements qui concernent l'Orthodoxie, et *Ekklesiastikos Pharos*, revue trimestrielle, traitant scientifiquement des points d'histoire religieuse ou de théologie, dirigée à présent par le professeur Eugène Michailidès. Nous avons groupé ici quelques-uns des ouvrages sortis récemment des presses de la typographie patriarcale (2).

A l'occasion du XVe centenaire du concile d'Ephèse, Mgr Chrysostome Papadopoulos, archevêque d'Athènes, a voulu faire revivre la figure de S. Cyrille d'Alexandrie (3). A côté des détails biogra-

(1) *Op. cit.*, p. 35.

(2) Typographie patriarcale, rue Saint-Saba, Alexandrie.

(3) Chrysostome Papadopoulos, *Ὁ Ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας*. Alexandrie, Typ. patriarcale, 1933 ; in-8, 486 p.

phiques relatifs à son héros et d'une étude bibliographique de son œuvre, il retrace l'histoire de la controverse nestorienne depuis ses premières origines jusqu'à la complète réconciliation de l'archevêque d'Alexandrie et des Orientaux. L'A. a utilisé la dernière édition des Actes du concile d'Ephèse par Ed. Schwartz, comme il a eu connaissance des travaux publiés en Occident au cours des dernières années. Ce fait donne à son livre un intérêt particulier. L'exposé des doctrines christologiques, trame où s'enchaînent les événements de cette période troublée, est particulièrement suggestif. Mais, si l'A. distingue fort bien les points de vue des théologiens d'Antioche d'avec les doctrines alexandrines, peut-être, lorsqu'il s'agit des faits concrets néglige-t-il un peu trop de marquer la position difficile où se trouva parfois S. Cyrille, du fait de la rédaction des Anathématismes et se montre-t-il trop rigoureux à l'égard des Orientaux ? Faisant allusion dans un ouvrage récent (*τὸ Πρωτεῖον τοῦ Ἐπισκόπου Ῥώμης*, Athènes, 1930, p. 29, 30) à cette situation, il semblait mesurer mieux les mérites d'un chacun. Relativement à l'influence exercée sur le Concile par les lettres antérieures du pape de Rome Célestin, Mgr Papadopoulos conserve sa thèse bien connue : c'est en vertu de leur autorité propre que les Pères d'Éphèse définirent la doctrine et nullement parce que celle-ci l'avait été préalablement par l'évêque de Rome ; s'ils louent l'attitude de Célestin, ils ne lui reconnaissent pas pour autant une autorité universelle. Ces observations ne veulent pas diminuer la valeur de l'ouvrage : par son ampleur, par la profondeur théologique avec laquelle sont traitées les questions, il est certainement l'un des plus complets qui aient été écrits pour commémorer le dogme d'Éphèse.

Étendant le champ de ses recherches et utilisant bon nombre de monographies, déjà publiées par lui dans les différents périodiques de langue grecque, l'archevêque d'Athènes est parvenu à ramasser en une large synthèse tout ce qui touche au passé de l'Église d'Alexandrie (1). Les 400 premières pages du volume, il en compte 900, ont trait à l'histoire ancienne du Patriarcat (62-451), qui fut sa période de plus grande prospérité et celle où son influence s'exerça profondément sur toute l'Église. Sur la fondation de la grande métropole chrétienne, l'apostolicité de son siège, les origines de la communauté grecque et les premiers siècles de son existence l'A. présente maints renseignements intéressants. L'activité des gnos-

(1) Chrysostome Papadopoulos, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας*. Alexandrie, Typ. patriarcale, 1935 ; in-8, XVI-930 p., 30 fr.

tiques et de l'École catéchétique que leur opposa le christianisme officiel, l'évêque Denys d'Alexandrie, les débuts de la branche copte-alexandrine sont l'objet d'études fouillées. Le deuxième chapitre de cette première partie contient l'exposé, du point de vue des évêques d'Alexandrie, des luttes christologiques, qui agitèrent l'Église, du concile de Nicée à celui de Chalcédoine. La figure de S. Athanase le Grand est mise en haut relief ; celle de l'irascible patriarche Théophile est traitée avec une véritable mansuétude, peut-être la tache qui reste sur sa mémoire du fait de la présidence du concile du Chêne et de la condamnation de S. Jean Chrysostome est-elle par trop minimisée. Sur S. Cyrille, l'A. résume les pages de son récent ouvrage. Ces aperçus généraux sur l'histoire de l'Église sont coupés par des chapitres de synthèse sur les institutions ecclésiastiques, le monachisme et les lettres en Égypte. Enfin le récit du Brigandage d'Éphèse, du concile de Chalcédoine et de la condamnation de Dioscore d'Alexandrie clôture cette première partie.

La seconde période (451-1486), qui s'étend à travers dix siècles, est traitée plus brièvement. On peut le regretter, car, moins connue, elle eut permis à l'A. d'apporter des lumières sur un ensemble de faits nouveaux pour l'historien de l'Église. Il est vrai que la brièveté est souvent ici nécessitée par l'absence totale de renseignements. A travers les luttes monophysites, qui ensanglantèrent Alexandrie, depuis le milieu du V[e] siècle jusqu'à l'invasion arabe, quelques figures émergent, comme celle de S. Jean l'Aumônier, dont on aimerait lire une notice plus détaillée. Certains chapitres méritent de retenir particulièrement l'attention : celui consacré à Cosmas Indicopleustès et à l'expansion du christianisme en Nubie, en Arabie et en Éthiopie ; de même on lit avec intérêt les détails fournis sur l'organisation intérieure du Patriarcat, sur les usages liturgiques et les quelques œuvres littéraires écloses dans le « climat ecclésiastique » alexandrin. A partir de 640, date de la conquête arabe, les prélats d'Alexandrie ne jouent plus qu'un rôle de second plan : dans leur ville patriarcale, ils luttent avec peine contre un pouvoir persécuteur et contre les intrigues toujours renouvelées des Coptes monophysites ; ils voient en outre le nombre de leurs ouailles diminuer chaque jour davantage. A Byzance, où ils font de longs séjours, tant pour quémander les largesses des empereurs que pour fuir une terre peu sûre, ils prennent rang après le patriarche œcuménique et, sauf quelques exceptions, tel Athanase II (1276-1316), c'est la place de parents pauvres qui leur est dévolue.

En 1486 commence pour le siège d'Alexandrie une ère de relève-

ment. C'est d'abord le règne de Joachim le Fort « *ὁ Πάνυ* », qui mourut en 1567, à l'âge de cent dix-neuf ans, après en avoir passé près de quatre-vingt un sur le trône patriarcal. Il fut le témoin de la conquête de l'Égypte par les Turcs (1517) et de l'application par le sultan Sélim de la politique libérale instaurée à Constantinople par Mahomet le Conquérant. Cette circonstance permit à Joachim de rétablir la vie ecclésiastique dans son patriarcat et d'intervenir, de concert avec les autres patriarches orientaux, dans différentes questions touchant l'ensemble de l'Orthodoxie. Déjà durant le patriarcat de Sylvestre (1569-1590), son protosyncelle, Meletios Pigas, joua un rôle éminent dans la vie de l'Église orthodoxe ; devenu lui-même patriarche (1590-1601), il en fut véritablement l'âme et l'arbitre, au point d'occuper pendant plusieurs années la charge d'administrateur du patriarcat œcuménique. Les quelque soixante pages que l'A. lui consacre sont des meilleures ; elles font revivre des figures éminemment caractéristiques, tels : Jérémie II, Gabriel Sévère, Maxime Margounios. C'est à Meletios Pigas que succéda sur le trône d'Alexandrie le célèbre Cyrille Loukaris (1601-1620), dont l'action multiforme comme successeur de S. Marc pouvait faire présager la carrière agitée sur les rives du Bosphore. Ses deux successeurs, Gerasimos Spartaliotès (1620-1636) et Métrophane Kritopoulos (1636-1639) continuèrent l'action panorthodoxe du siège alexandrin. Au cours de ces récits, l'A. laisse transpirer sa thèse radicale dans la difficile question posée par la Confession de foi orthodoxe de Cyrille Loukaris, dont il rejette absolument l'authenticité ; les premières tractations entre protestants et anglicans et Orthodoxes sont également retracées ici. Le XVIIe et le XVIIIe siècles furent remplis de péripéties douloureuses pour les patriarches d'Alexandrie ; beaucoup passèrent la majeure partie de leur règne à solliciter les secours de la Russie ou des voïvodes de Moldo-Valachie ; Samuel Kapasoulès (1710-1723) reconnut même pendant quelques années l'autorité du Pape de Rome. Pourtant après le long règne de Mathieu le Psalte (1746-1766) un renouveau commença pour les patriarcats d'Orient ; la pression des gouvernants turcs se fit moins violente, les communautés grecques purent s'organiser et créer des centres d'instruction, qui aidèrent au relèvement de la vie intellectuelle dans la diaspora. Ce mouvement s'accentua au cours du XIXe siècle ; les patriarcats en vinrent à se suffire à eux-mêmes, des synodes se reformèrent en même temps que de nouvelles métropoles étaient érigées. Conséquemment l'influence prépondérante, qu'avait exercée le Phanar sur les élections

patriarcales, alla en s'atténuant, jusqu'au jour où les antiques patriarcats complètement réformés reprirent leur vie propre. C'est le récit de cette lente évolution que fait Mgr Papadopoulos dans les cent dernières pages de son livre, en conduisant le lecteur jusqu'au patriarcat de Mgr Meletios Metaxakis.

Lorsqu'il doit porter un jugement d'ensemble sur des ouvrages de l'archevêque d'Athènes, un lecteur occidental éprouve toujours quelque difficulté. Il se trouve en présence d'une érudition considérable, qui a puisé ses renseignements aux sources originales et qui a utilisé les œuvres de ses prédécesseurs, tant orientaux qu'occidentaux; de plus la présentation des faits, la qualité du récit, ajoutent encore à l'intérêt des travaux. Pourtant, lorsqu'il s'agit de faits historiques, en relation avec le dogme catholique, surtout pour tout ce qui a rapport à l'autorité du Pontife Romain, le jugement du lecteur est heurté par une conception toute différente de l'histoire. Les mêmes faits sont interprétés d'une façon toute autre, les acclamations d'un concile en l'honneur du Pape de Rome seront pour l'historien catholique un signe de la reconnaissance de son autorité, tandis que l'écrivain orthodoxe n'y constatera qu'une marque de déférence égale à celle manifestée aux autres patriarches d'Orient. Cette remarque s'impose s'il faut apprécier l'œuvre de Mgr Chrysostome Papadopoulos. Bien qu'en des matières si vastes on ne puisse requérir partout un travail de première main, sa synthèse restera et elle forme le meilleur répertoire qui soit sur le passé du Siège d'Alexandrie.

C'est aussi à l'histoire d'Alexandrie que se réfère un ouvrage récemment publié (1) par E. MICHAILIDÈS, sous les auspices du défunt patriarche Meletios III. Son auteur, Gerasimos MAZARAKI, l'avait terminé en 1894; il l'avait tiré pour une grande part des archives du Patriarcat et il l'avait laissé inachevé. L'éditeur a pris soin d'ordonner quelque peu le riche matériel accumulé par son devancier, l'éclairant par quelques notes, le complétant là où ses publications récentes auraient modifié la position prise par G. Mazaraki.

Le récit commence avec l'établissement de la domination arabe en Égypte (640), pour s'étendre principalement sur la période correspondant à l'histoire moderne, du patriarcat de Joachim « *ὁ Πάνυ* »

(1) GERASIMOS MAZARAKI, *Συμβολὴ εἰς τὴν Ἱστορίαν τῆς ἐν Αἰγύπτῳ Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Alexandrie, Typ. patriarcale, 1932; in-8, XXXII-690 p., 10 h.

(1484-1567) à celui de Gerasimos III (1783-1788). Les trente dernières pages sont consacrées au XIXe siècle, jusqu'après le pontificat de Nikanor.

Le grand intérêt du travail de G. Mazaraki réside dans les nombreux documents qu'il cite et reproduit intégralement : à ce titre, il est vraiment une « Contribution à l'Histoire de l'Église orthodoxe en Égypte » et il constitue une mine précieuse pour qui voudrait approfondir l'étude des relations entre les différents patriarcats orthodoxes. L'abondance des citations ne rend pas la lecture de l'ouvrage aisée ; il participe en cela au défaut de beaucoup de travaux d'auteurs grecs du siècle passé, qui sont des répertoires, fort intéressants certes, mais où le lecteur a besoin d'un guide.

Du passé encore traite le Prof. Eugène MICHAILIDÈS, dans l'excellente monographie (1) qu'il consacra au patriarche d'Alexandrie Eutychios (877-940). L'A., théologien en même temps qu'arabisant met bien en relief la situation des chrétiens d'Égypte durant le Xe siècle dans un pays totalement arabisé. Les détails qu'il donne sur la formation intellectuelle de Saïd-Eutychios, sur les travaux, tous écrits en langue arabe, qu'il a laissés et principalement sur sa « Chronographie » sont aussi précis que documentés. Du patriarcat du prélat (933-940), peu de choses sont à relever, si ce n'est le récit des luttes intestines, qui même alors divisaient les chrétiens, et la réception d'un envoyé du patriarche de Constantinople Théophylacte.

C'est au contraire en pleine période contemporaine que nous place la publication des *Règlements du Patriarcat d'Alexandrie* (2). Sous l'apparente sécheresse des documents officiels qu'il contient, ce petit volume est précieux ; il est le plus beau témoignage que l'on aurait pu réunir en l'honneur du patriarche d'Alexandrie Meletios III Metaxakis. Paru quelques mois avant sa mort, il tient lieu de beaucoup de panégyriques. Il renferme, en effet, tous les actes rendus par le Saint-Synode d'Alexandrie pendant son patriarcat (1927-1935). A côté de questions capitales, comme celles de l'élection patriarcale ou de l'érection de nouvelles métropoles, il renferme la solution d'un grand nombre de cas particuliers : réception des sacrements, cas de mariage ou de divorce, statuts du Séminaire

(1) EUGÈNE MICHAILIDÈS. *Εὐτύχιος Ἀλεξανδρείας*. Alexandrie, Typ. patriarcale, 1934 ; in-8, 88 p.

(2) *Κανονισμοὶ τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας*. Alexandrie, Typ. patriarcale, 1935 ; in-8, 218 p.

patriarcal, etc. Nous dirions volontiers que ces *Règlements du Patriarcat d'Alexandrie* forment tout à la fois un excellent traité de droit canonique, de morale spéciale et de pastorale envisagé du point de vue orthodoxe.

Nous ne pouvons clore cette revue sans signaler le magnifique volume (1) que la docte revue d'Alexandrie vient de consacrer au patriarche Meletios III Metaxakis. C'est un recueil de souvenirs, d'impressions, de jugements de ceux qui l'ont connu et estimé ; il contribuera à faire mieux apprécier cette physionomie, attachante à plus d'un titre, mais parfois inquiétante pour ceux qui la jugeraient du dehors. Nous pensons que le volume du *Pharos* aidera à découvrir sous l'activité multiforme du défunt patriarche l'homme d'Église qu'il était par dessus tout.

HIÉROMOINE PIERRE.

A propos de l'Octave.

Nous avons annoncé dans IRÉNIKON *à deux reprises le bel article de notre ami et oblat, M. l'abbé Paul Couturier de Lyon, pour défendre l'Octave de prières pour l'Union contre ses détracteurs qui la qualifient d'arme catholique impérialiste* (2). *Dans l'impossibilité de le donner en entier, nous voulons en reproduire au moins les passages qui nous ont semblé les plus significatifs.*

« Nous catholiques, nous comprenons cette Octave comme une convergence de prières montées de chaque confession chrétienne en pleine liberté et indépendance vers le Christ que tous nous aimons, adorons et prêchons. Il est donc un point très nettement affirmé : faire l'Octave exclut tout ce qui de près ou de loin nuirait à l'indépendance spirituelle de chaque confession comme à sa liberté religieuse. Faire l'Octave, c'est ensuite spirituellement se préparer à la Réunion suppliée, s'y préparer par cette supplication même. Dans le champ de nos préoccupations, il n'y a rien d'autre. Quand sera la Ré-union ? Proche ? Lointaine ? Lointaine sûrement et d'autant plus rapprochée que plus ferventes seront nos prières. Comment se fera la Ré-union ? Nous n'en savons rien. Elle sera l'œuvre imprévisible de l'Esprit divin. Tout lui est facile. Le jour où Il susciterait en chaque groupe chrétien quelques dizaines de

(1) *Ἐκκλεσιαστικὸς Φάρος*, XXVIII, t. 34, nº 4. Alexandrie, 1935.

(2) *Revue apologétique*, 1935, LXI, décembre, p. 674-703. Cfr *Irénikon* 1935, XII, 647 et 678.

personnages, répliques du cardinal Mercier et de Lord Halifax, ce jour-là, la Ré-union serait imminente. On a souligné à très juste titre que la faiblesse des grandes Ré-unions de jadis : conciles de Lyon en 1274 et de Florence en 1445, avait eu pour cause l'absence de la foule ou de l'opinion publique. L'Octave a précisément comme effet de diffuser dans les âmes le désir de notre Sauveur : « ... Que tous ils soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi, et moi en vous, pour que, eux aussi, ils soient un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé » (Évang. S. Jean, XVII, 21)...

Certains ne manqueront pas de poser ici un dilemme : ou vous n'êtes pas sincère, — ou vous n'êtes plus catholique. Un catholique croit à la manifestation visible de l'unité de l'Église et à l'unité de son Église. Pour lui l'Octave ne peut avoir qu'une signification : amener à l'humble soumission au Pape de Rome les autres confessions chrétiennes. Et comme ce résultat est incertain, hypothétique, illusoire, l'Octave est pour lui le moyen d'amener à Rome le plus d'âmes isolées possibles. Autrement dit : l'Octave ne peut être pour un catholique qu'un moyen de prosélytisme, de conquête spirituelle. Qu'un Orthodoxe, qu'un anglican, qu'un protestant y participe veut donc dire qu'il tombe dans un guet-apens spirituel, un filet tendu à la bonne foi des gens par l'impérialisme spirituel de Rome. Je n'invente rien. Cette accusation est de l'histoire. On ajouterait volontiers : vous-même, n'avez-vous pas dans un article de *Laudate* (numéro de mars 1935), parlé du « Successeur de Pierre, seul centre visible de l'Unité, etc... » ?

L'objection est grave. Elle est à l'origine de lamentables malentendus, qui, s'ils persistaient, amèneraient fatalement la ruine de l'œcuménicité de l'Octave...

Qu'il soit bien entendu que quiconque participe à l'Octave garde intacte sa théologie chrétienne. Avant, pendant et après, il reste catholique, il reste Orthodoxe, il reste anglican, il reste protestant. Autrement l'œcuménicité devient radicalement impossible. Serait-il donc impossible de réaliser sur le plan de l'expiation et de la prière et en vue de la Ré-union des Chrétiens, ce qui se fait à Genève, à la Ligue interconfessionnelle et internationale « Pro Deo » sur le plan du spiritualisme et de la civilisation chrétienne pour une défense convergente de l'idée de Dieu ? Cette déclaration nécessaire et à laquelle nul ne peut refuser de souscrire n'a rien d'offensant pour quiconque. Chacun fera l'Octave selon la ligne de sa spiritualité, libre à lui de modifier chaque intention quotidienne. L'essentiel réside dans la collectivité d'une même humilité, prière et pénitence

centrée comme des rayons convergents sur le même but de la Réunion des Chrétiens...

De ces idées bien élémentaires quelle sera la répercussion sur l'Octave ? Ira-t-on conclure que l'Octave est pour les catholiques un moyen spirituel pour promouvoir les conversions individuelles ? On l'a pensé. On l'a dit. Quelle erreur. Nous venons de parler du droit moral imprescriptible à toute conversion vraiment sincère, à celle-là seule...

Il est plaisant de vouloir établir des relations entre l'Octave et des conversions individuelles, jeu d'enfant jouant au prophète. Qui veut scruter les œuvres de l'Éternel sera oppressé du poids de sa gloire et défaillera dans les arguties humaines.

Le but de l'Octave est autrement large et vaste : nous monter tous vers Dieu : Orthodoxes, protestants, anglicans, catholiques, dans une supplication douloureuse, — et par là, déjà nous purifier. Lorsque tous, pour avoir été dociles à la grâce, nous serons montés assez haut, là où les lourdes vapeurs humaines sont raréfiées, l'Esprit-Saint libre d'agir dans cette multitude loyale, sincère et purifiée accomplira le miracle d'une autre Pentecôte, le prodige de la Ré-union. Persuadons-nous bien que le but de l'Octave, c'est un miracle. Que notre foi devienne suffisante et le miracle se fera : « Si vous avez la foi gros comme un grain de sénevé, vous direz à cette montagne : Passe d'ici là, et elle y passera, et rien ne vous sera impossible. Mais ce genre de démon n'est chassé que par le jeûne et la prière » (S. Math. XVIII, 19). Qu'est-ce donc pour Dieu : de briser les malentendus ; d'amollir, chez tous, les esprits et les cœurs ; de faire s'entendre les théologiens et les philosophes ; de réconcilier les hiérarchies ?... Un fétu de paille.

Résumons-nous.

L'Octave n'a pas une origine catholique.

L'Octave ne veut pas être accaparée par les catholiques.

L'Octave doit être une grande œuvre œcuménique ayant une assise triangulaire à trois piliers psychologiques :

1º Un Confiteor prolongé en humilité, prière et pénitence indépendantes mais convergentes ;

2º La nécessité de l'œcuménicité de cette convergence ;

3º La conservation intégrale de l'indépendance radicale des théologies chrétiennes malgré cette œcuménicité nécessaire.

C'est ce qu'on pourrait appeler le triangle de l'Octave.

L'Octave a pour but une Ré-union d'ensemble dont nous ne

savons rien d'autre que Dieu la veut, puisque le Christ a prié pour l'Unité.

Puissions-nous avoir contribué à dissiper des préjugés. Puissions-nous voir bientôt cette Octave universellement admise, par les protestants, les anglicans, les Orthodoxes et les catholiques. Puissions-nous la voir se développer et s'étendre et passer sur les Chrétiens séparés telle la brise à travers les blés mûrs qu'elle courbe en adoration devant le Créateur, notre Père qui est aux Cieux ».

Revue des Revues

PUT, organe de la pensée religieuse russe, nº 42, 1934, *janvier-mars*.

B. Vyšeslavcev. — Le problème de l'autorité (p. 3). l'A. découvre l'antinomie de l'autorité conformément à son principe que l'antinomie est la loi de tout le réel. Le bien de l'autorité est l'ordre social qu'elle procure, le mal en elle vient de ce qu'elle est contraire à la dignité de la personne humaine, de laquelle on exige une obéissance aveugle. Une société parfaite est celle qui n'a plus besoin d'autorité. Elle est la *Sobornost*.

V. Veidle. — La décomposition de l'art (p. 22). L'auteur continue ses spéculations sur la décadence de l'art (cfr *Irénikon*, 1934, XI, 593-594). Il l'attribue encore toujours, en le développant davantage, au rôle funeste de la raison destructrice du mystère et à l'anthropocentrisme délétère. « L'art contemporain se décompose non parce que l'artiste est pécheur, mais parce qu'il refuse *consciemment ou non* de célébrer les mystères » (p. 37). On devine déjà que le remède à cet état de choses se trouve dans la religion, faite de mystère et de supra-humain.

V. V. Zěnkovskij. — La crise du protestantisme en Allemagne (p. 56). Le protestantisme, le barthisme surtout, est impuissant devant l'histoire et la culture, à cause de sa tendance dualiste.

Père Alexis B. — Deux sermons d'un prêtre prononcés en Russie (p. 68). La Rédaction fait remarquer l'affinité de la pensée religieuse du prêtre avec celle de N. Fedorov. Elle saute, en effet, aux yeux : les sacrements sont des *projets* de l'œuvre chrétienne — la reconstruction de la vie. Ce qui peut être à sa place venant d'un philosophe religieux, semble au moins imprudent dans la bouche d'un ouvrier de l'Évangile. Détails dogmatiques : le Christ a institué le mariage aux noces de Cana et l'extrême-onction lors de l'onction de ses pieds par la Madeleine.

LIVRES NOUVEAUX (p. 68).

---

nº 43, 1934, *avril-juin*.

N. Berdjaev. — Le polythéisme et le nationalisme (p. 3). Le polydémonisme païen vaincu par le christianisme revit dans les natio-

nalismes ; il y a plus de danger pour le christianisme à s'adapter à ces formes païennes qu'à en être combattu et persécuté. C'est à l'élément universaliste, dans l'homme, qualité spirituelle aussi opposée au nationalisme étatique qu'à l'internationalisme, que revient le rôle salvifique et enfin la constitution de l'ordre social vrai — le socialisme personnaliste.

N. Losskij. — Les visions des saints et des mystiques (p. 17). L'auteur traite des visions non-sensibles qui répondent, selon sa doctrine du réalisme intuitionniste, à des facultés psychiques « anormales », si l'on veut, mais non purement subjectives pour cela. L'homme peut développer ces facultés. L'Église orthodoxe approuve cette sorte de visions, mais se montre très prudente quant aux exercices qui y mèneraient, exercices auxquels l'A. veut assimiler les exercices de saint Ignace ; son erreur est de croire qu'ils ont pour *but* de provoquer des visions.

Skobcova. — La source de la création (p. 35). En quatorze pages l'auteur, devenue Mère Marie, défend le christianisme contre l'accusation de passivité venant de la part des humanistes (ce ne sont certes pas les lecteurs de *Put* qui pourraient faire ce reproche au christianisme, tant l'activisme chrétien y est prêché souvent ; ils se sentent presque portés au contraire). Elle se sert à cette fin de l'évangile de saint Jean, elle nous dit que c'est l'homme qui introduit le mal dans ses œuvres et encore d'autres choses semblables dans un style hiératique.

N. Zernov. — L'Orthodoxie et l'anglicanisme (p. 49). Un article d'un rare intérêt pour tout travailleur unioniste. Le grand spécialiste du problème anglo-orthodoxe, N. Zernov tâche de lui esquisser une solution vraiment chrétienne qu'il cherche en théologien dans la vraie ecclésiologie. Celle-ci est loin encore d'être suffisamment établie à ses yeux. Après seize siècles de tâtonnements l'A. croit le moment propice pour le faire, devant l'unification de l'expérience vitale de l'Église qui se fait jour de tout côté. Et les relations anglo-orthodoxes sont plus aptes que d'autres à cette fin parce que l'anglicanisme est un mystère (Maurois croit que toute la vie anglaise est mystère !), une sorte de *coincidentia oppositorum*, et que la vraie Orthodoxie ne devrait admettre aucune autorité extérieure pour mesurer la vie chrétienne des autres sociétés confessionnelles, en trouvant son critère dans le seul témoignage de l'Esprit ; de part et d'autre, il n'y a pas de danger rationaliste, mais des difficultés existent dans ce mouvement de rapprochement. Du côté anglican il y a le désir de garder une indépendance envers le christianisme oriental, de conserver ses formes religieuses propres, et de s'unir à l'Église-sœur-aînée dans une communion fraternelle. Du côté orthodoxe se font jour des tâtonnements théologiques quant aux frontières de l'Église, problème qui commande toute la théologie unioniste et sur lequel porte la plus grande et la plus remarquable partie de l'article. Un théologien orthodoxe peut prendre trois positions :
1) L'Église orthodoxe est la seule vraie et en dehors d'elle il n'y a que

les ténèbres du paganisme. Cette position est qualifiée de catholique-romaine, ce qui est inexact pour la seconde partie de la thèse.

2) L'Église orthodoxe est la seule vraie et les autres sociétés chrétiennes ont un christianisme appauvri. Ceci paraît déjà plus admissible au Dr Z. (nous ajouterons : et plus conforme à la position catholique). *Sed contra* : *a*) L'Église orthodoxe ne possède pas les traditions occidentales et ne peut donc prétendre à l'universalisme ; *b*) elle souffre de déformations canoniques. L'A. ne répond pas à ces objections, ce qui ne serait cependant pas impossible au point de vue orthodoxe. Il dit : « C'est pourquoi la situation actuelle de l'Orthodoxie ne peut être un critère suffisant pour apprécier l'hétérodoxie, et le rétablissement de l'unité ecclésiastique ne consiste pas à amener toutes les confessions existantes au type de vie ecclésiastique réalisé dans le christianisme oriental » (p. 56).

3) L'idéal de l'Église est l'Église des conciles œcuméniques.

Objections : *a*) l'attitude envers les hétérodoxes était alors malheureuse ; *b*) l'époque est trop étendue et trop multiforme pour qu'on puisse la définir d'une façon aussi vague ; *c*) les documents ont besoin d'interprétation ; *d*) les problèmes anglicans contemporains n'avaient pas alors leur analogue.

Nous avons déjà dit que le critère suggéré est le témoignage de l'Esprit (Le Dr Wittingham n'avait-il pas non plus proposé comme critère l'esprit du Christ, à la XXII[me] conférence des *Modern Churchmen*, que nous avons appelée XX[me] par distraction ? (1). « C'est seulement en reconnaissant humblement que les parties terrestres de l'Église ne peuvent connaître toutes les profondeurs de la miséricorde divine et que ce ne sont pas leurs théories et leurs hypothèses, mais la *qualité de vie* de l'Église qui est le dernier critère pour apprécier l'hétérodoxie et pour définir les limites de l'Église, que nous pouvons trouver la sagesse *sobornaïa* pour donner la réponse correcte à la proposition anglicane de rétablissement de la communion avec leur Église » (p. 60). Le critère de Dr Zernov est très expérimental. L'ecclésiologie catholique, tout en devant aussi être l'objet d'une élaboration théologique toujours plus poussée, ne peut admettre comme seul élément d'institution divine dans l'Église son côté *nouménal* ou « biologique ». En trouvant dans la Révélation des éléments *doctrinaux* humainement exprimables, elle ne croit pas rétrécir par là les fonctions de la miséricorde divine, puisque l'Esprit souffle où il veut, mais elle veut adhérer à ce que Dieu a révélé aux hommes de son économie du Salut, qui reste, il va sans dire, en dernière analyse, le « mystère caché en Dieu ».

S. — Les voix de la conscience en Allemagne (p. 62). Selon l'A. le protestantisme s'est avéré en Allemagne plus résistant qu'on ne le croyait ; il s'y produit une renaissance sur le terrain purement religieux.

(1) Cfr *Irénikon*, 1935, XII, 537-538.

A. Glasberg. — A l'abbaye de Notre-Dame de Sept-Font (p. 72). Relation d'un étudiant russe de son séjour à la célèbre Trappe, dans un style onctueux.

LIVRES NOUVEAUX

---

nº 44, 1934, *juillet-août.*

A. Kartašev. — L'Église et la nation (p. 3). L'A. résume lui-même son article : Dans le domaine « dogmatico-mystique il faut défendre le principe national contre son mépris par l'Église ascétique ; du point de vue pratique il faut défendre l'Église contre le nationalisme païen »(p.14). La première défensive n'est pas développée : l'A. se contente de souligner le détachement ascétique dans l'Orthodoxie, qui peut résoudre les problèmes individuels mais ne peut tracer de *politique*. Quant à la seconde défensive, elle prévoit une certaine concentration des différentes Églises autocéphales qui leur donnerait un centre supra-national, une fusion « non en une «unija» impersonnelle et uniforme sur le modèle impérialiste romain, mais en une alliance libre et autonome dans ses parties, du monde chrétien, coopérant pour la défense des fondements évangéliques communs » (p. 14).

R. Père Georges Florovskij. — Des frontières de l'Église (p. 15). Un travailleur de l'union peut trouver des choses éminemment intéressantes dans le nouvel article du Père Florovskij que ce dernier considère lui-même comme un nouvel élément à la théologie unioniste dans l'Orthodoxie, après le recueil de 1933 et son article de la même année analysés l'un et l'autre dans *Irénikon* (1). Saint Cyprien avec sa doctrine sur la non-existence des sacrements en dehors de l'Église n'a jamais été réfuté théoriquement, selon l'A. Quand les Orthodoxes contemporains s'en tiennent à cette doctrine et la corrigent pratiquement par l'« économie » (épikie), ils appliquent un procédé nouveau, très discutable. Sans se livrer à des recherches historiques sur ce problème dont on connaît la complexité, le Père Florovskij critique la légitimité de l'« économie » dans un domaine *de fait* et non *de droit* (sans s'en douter, peut-être, il reprend le célèbre adage des moralistes catholiques sur l'application du probabilisme). La doctrine de saint Cyprien devrait être corrigée, à son avis, autrement : Cyprien avait raison dans son affirmation, mais il avait tort d'identifier Église canonique avec Église charismatique ; celle-ci s'étendrait partout où existent des sacrements. L'A. préfère la position catholique mais plus encore la doctrine de saint Augustin qui est à son origine. Les sacrements appartiennent dans l'Église au plan de la grâce

(1) 1933, X, 305-334 et 1934, XI, 601-602.

divine, qui se communique *ex opere operato* ou plutôt *ex opere operantis Ecclesiae*, et non à celui de la charité des hommes. Le schisme est une faute contre cette dernière et laisse donc intact le plan charismatique. Les sacrements restent valides dans les sociétés schismatiques, mais devienn en inopérants à cause du manque de charité. La *Churchbranch theory* a ainsi raison en partie, mais son erreur est de mettre l'égalité là où il n'y en a pas.

L'article est trop peu développé pour pouvoir donner lieu à des discussions. Un catholique s'y sentira très à l'aise sauf quand il ne trouvera pas de distinction entre les éléments charismatiques visibles et invisibles de l'Église, là où elle pourrait nuancer la phrase sur les limites de l'Église charismatique, et, pas non plus, la distinction entre le schisme formel et matériel, pourtant capitale dans le problème de l'efficacité subjective des sacrements.

N. Alexěev. — Sur l'idée de la philosophie et sur sa mission sociale (p. 44). L'humanité prend conscience dans le Philosophe, il est son porte-voix et ne peut lui apporter à la place d'un message universel, celui de son petit monde subjectif ; et c'est bien à cela que Berdjaev veut réduire le philosophe dans son livre russe qui vient de paraître en français . *Cinq méditations sur l'existence*, que nous analyserons prochainement (1).

N. Berdjaev. — La connaissance et la communion (p. 44). La philosophie est sociale par l'influence du milieu sur la conscience du philosophe ainsi que par la valeur sociale de son message. Mais elle est essentiellement anthropocentrique, ce qui ne signifie pas qu'elle est anthropomorphe parce que l'homme, s'il est vraiment homme, est théocentrique. Quant à savoir si cette exaltation de l'homme est légitime, si elle appartient au théandrisme et non à l'androthéisme (distinction célèbre depuis Dostoevsky), c'est, en dernière analyse, question d'intuition qu'il est impossible de discuter.

M. Kurdjumov. — De la lutte avec Dieu et de la Géhenne (p. 50). Solennelles et prétentieuses méditations sur le droit qu'a l'homme comme fils de Dieu, d'interroger Dieu et de le supplier de changer ses desseins (lutte avec Dieu sur le modèle de Job). C'est dans cette lumière qu'il faudrait comprendre la « révolte » de Berdjaev contre les peines éternelles.

G. Bennigsen. — Lettre à la Rédaction (p. 63). Mise au point un peu trop quantitative, avec statistiques à l'appui, des articles de Madame Polotebneva (2). La Rédaction publie cette lettre pour mettre en évidence

(1) Paris, Aubier, 1936.
(2) Cfr *Irénikon*, 1934, XI, 594.

le problématisme, mais regrette le ton trop apologétique du comte Bennigsen, catholique russe.

Livres nouveaux (p. 63).

---

nº 45, 1934, *octobre-décembre*.

N. Zernov. — La réforme de l'Église russe et l'épiscopat d'avant la révolution (p. 3). Les défauts humains de l'Église russe d'avant la révolution éloignaient d'elle certains, tandis que d'autres croyaient devoir les accepter, convaincus qu'ils étaient que l'immutabilité est signe de la vérité. Telle n'était pas l'opinion de l'épiscopat russe, dont l'A. étudie les réponses à l'enquête faite en 1906. La plupart d'entre elles portaient sur les mesures à prendre pour ranimer la vie de la paroisse en formant des prêtres instruits et zélés et en réformant les offices pour éviter l'attirance des sectes avec leurs assemblées religieuses plus vivantes.

N. Afanasjev. — Deux idées de l'Église universelle (p. 16). Selon l'A., l'Église de Rome a compris la catholicité comme universalité (il trouve que la fable de « l'impérialisme » des papes est à rejeter) et l'Église de Constantinople comme oecuménicité (dans le sens historique du mot) ; l'une et l'autre conception ferait de l'Église une somme d'unités, tandis que la catholicité qualitative (*sobornost*), vraie, est une unité ontologique.

A. Kartašov. — Le salut personnel et social dans le Christ (p. 30). Jusqu'à présent l'Orthodoxie a surtout manifesté un ascétisme eschatologique, mais elle peut et doit, à cause du principe théandrique, manifester la christocratie sociale en rangeant les valeurs chrétiennes selon leur hiérarchie.

Prince S. Ščerbatov. — La crise de l'art (p. 37). Pour sauver l'art il faut le rattacher à la *Sobornost*, à la communauté religieuse.

Archiprêtre S. Bulgakov. — Le Père Alexandre Elčaninov (p. 56). Nous avons donné le contenu de l'article dans la chronique (1).

A. Saltykov. — Des éléments alchimiques de la tradition religieuse (p. 60). L'alchimie est fondée sur la foi dans une certaine spiritualité de la matière et elle se distingue en cela de la chimie : sa méthode restera toujours intuitivo-religieuse, au lieu que la chimie a une méthode strictement scientifique. Devant une certaine actualité de la spiritualisation de la matière, l'A. cherche des traces d'alchimie dans les différentes traditions religieuses jusque dans la Bible.

(1) *Irénikon*, 1935, XII, 182-183.

S. Frank. — La philosophie et la vie (p. 69). A propos du congrès international de philosophie à Prague en septembre 1934, M. Frank constate deux courants principaux : un courant pratique qu'il appelle utilitaire-humanitaire et l'autre spéculatif mais ayant aussi des répercussions sur la Vie et qui reçoit le nom de philosophico-religieux. Il constate aussi les tendances nationales : la tradition française rationaliste, la tradition russe religieuse, etc. Le groupe catholique a été très remarqué : Le rapport du R. P. Przywara S. J., a été, suivant l'A., le plus remarquable de tout le congrès.

---

n° 46, 1935, *janvier-mars.*

G. Fedotov. — La Terre-mère. A propos de la cosmologie religieuse du peuple russe (p. 3). La cosmologie populaire russe est essentiellement religieuse, et si l'on doit appeler « sophianique » le plan où le divin et l'humain s'unissent, elle est aussi essentiellement sophianique. Elle est dominée par le *pathos* de la famille qui se manifeste dans les images de la Vierge, de la Mère, de la Terre.

B. Vrevskij. — De la foi à la conscience de Dieu (p. 19). La foi peut se fonder sur la raison, sur la spéculation : elle est alors inférieure, c'est la foi des démons qui ne sauve pas. La foi qui sauve, la foi supérieure, est une conscience vivante de Dieu (une foi prise dans l'ordre existentiel pourrait-on dire). Malheureusement c'est la première qui domine chez les chrétiens d'aujourd'hui, tandis qu'elle conviendrait plutôt au stade hellène de l'humanité. Leur conscience est occupée uniquement par eux-mêmes, d'où leur confinement dans le terrestre. Ils ne croient plus que l'homme puisse entrer en relations vivantes avec Dieu. Pourtant la Bible nous donne les meilleures leçons à ce sujet ; il s'agirait de réveiller en l'homme la soif de la foi vive ; la terminologie du baron V. est différente, faut-il le dire, de celle de la théologie catholique, mais à part l'une ou l'autre déviation ses idées semblent vraies et sont le résultat d'une observation psychologique très fine.

Archiprêtre Serge Četverikov. — Lettre ouverte à N. A. Berdjaev (p. 28). N. Berdjaev est accusé d'avoir ignoré dans son livre *Le destin de l'homme dans le monde contemporain*, (1) l'action de Dieu dans le monde et surtout celle qui se fait à travers l'Église.

N. Berdjaev. — De l'optimisme et du pessimisme chrétien (p. 31). Dans la réponse, on rencontre les idées chères au philosophe: l'horreur d'un optimisme chrétien béat , le problème du mal comme racine

(1) Cfr ce même fascicule, à la bibliographie.

de la compréhension tragique du monde qu'il ne faut pas rationaliser. Jugement sévère des réalités terrestres qui n'est pas pessimisme parce qu'il suppose l'existence de valeurs supérieures, de Dieu. Dieu agit dans le monde mais d'une façon mystérieuse. Toutes les Églises historiques ont failli, non seulement dans les hommes qui les composent mais dans les doctrines qui ont défiguré le christianisme. Nous connaissions déjà cette dernière opinion, mais nous rencontrons la première fois sous la plume de l'A. l'accusation faite à toute *Église* de monopoliser le salut dans un exclusivisme pharisaïque. Il serait très facile de se documenter sur ce point de théologie plutôt élémentaire.

D. Iševskij. — Ce qui revient à Dieu et ce qui revient à César (p. 37). Entrevue avec le métropolite Éleuthère, mentionné dans la *Chronique* (1).

Gr. Pronevič. — Le séminaire oecuménique à Genève (p. 51). Voir *Irénikon*, 1935, XII, 294-296.

S. Ilnickij. — Aux sources de la foi. Impressions de Dagomée (p. 60).

LIVRES NOUVEAUX (p. 66).

---

n° 47, 1935, *avril-juin*.

† Prince S. N. Trubeckoj. — Fragments sur la Sainte Sophie, l'Église russe et la foi orthodoxe (p. 3). Citons les idées qui semblent les plus significatives. « L'Église orthodoxe ayant fini avec la théologie spéculative, sa tâche était de garder le dogme et d'en faire le bien commun en l'introduisant dans la vie par ses actions liturgiques » (p. 11). Malgré cela, il est dit plus loin que l'Église orthodoxe a perdu son influence à cause de son ritualisme. L'Église orthodoxe a pour tâche non la culture mais le monachisme (voilà une affirmation bien opposée à l'idéologie de *Put* !) « Nous apprécions le monastère en tant qu'institution dans laquelle s'exprime la doctrine intégrale de l'Église orthodoxe, sa foi profonde dans l'Église invisible et les purs esprits qui prient et louent Dieu » (p. 13). « Quelqu'imparfaits qu'aient été nos monastères, notre peuple n'estime qu'eux ; ce sont eux qui lui font connaître « le Royaume de Dieu » qui n'est pas de ce monde, et qu'il faut servir avec abnégation, lui sacrifiant tout » (*ibid*).

Le mérite des slavophiles est d'avoir défendu la liberté de conscience et l'universalisme, et leur erreur a été d'avoir mal jugé l'Occident et de n'avoir pas compris que la Russie n'est pas seulement Byzance mais l'Occident aussi.

(1) 1935, 398.

A. Kartašev. — L'Église dans sa réalisation historique (p. 15). L'Église terrestre subit une kénose nécessaire et une kénose pécheresse. Cette dernière peut se résumer surtout dans la perte d'influence sur les élans créateurs de l'humanité. C'est à reconquérir la primauté idéologique que l'Église doit tendre et non à une « théocratie » politique. Si l'Église orthodoxe est celle qui possède le plus de ressemblance psychologique avec l'Église primitive, si elle peut réclamer pour elle une innocence dogmatique et les dons de l'Esprit, sa kénose pécheresse a été le nationalisme. L'A. finit son article en magnifiant le rôle de l'Église orthodoxe russe, qui seule possèderait à l'heure actuelle, malgré ses malheurs, une théologie proprement dite.

A. Izjumov. — Le retour spirituel de V. S. Pečerin dans sa patrie (p. 28). Nouvelle mise au point grâce à des documents inédits, de la seconde partie de la carrière catholique du célèbre converti russe Pečerin, resté d'abord rédemptoriste pendant vingt ans, puis après un court passage dans une Trappe, devenu aumônier d'un hôpital à Dublin jusqu'à sa mort en 1879. Il ne semble pas que la crise psychologique profonde survenue au moment où l'avenir de la Russie lui apparût moins sombre, ait jamais évolué chez P., en une crise de *foi*. Les impressions défavorables de son séjour à Rome ne vont pas au delà d'un dégoût de tempérament religieux. Après avoir exagéré dans un « zèle pas selon la raison » les tares de la Russie, il a été pris du zèle de la servir, qui ne paraît pas avoir manqué complètement de discrétion. Riches leçons à tirer, en tout cas, pour la *Konvertitenpsychologie* et qui permettraient d'éviter bien du zèle « qui n'est pas selon la raison ».

N. Zernov. — L'unité de l'Église anglicane (p. 51). L'auteur a déjà eu l'occasion de parler du mystère de l'anglicanisme (voir plus haut). Il tâche maintenant de montrer l'unité réelle et non imposée par l'État, de l'anglicanisme malgré les huit courants assez opposés qu'il énumère et caractérise. Elle gît dans la fidélité à la tradition de l'Église et dans la méfiance envers tous les organes formels et localisés de l'infaillibilité ecclésiastique (p. 58) Cette conception serait diamétralement opposée à la doctrine catholique-romaine et serait un scandale pour elle. D'où des prédictions de ruine pour l'anglicanisme, venant du côté catholique, qui sont démenties par une recrudescence de vitalité anglicane. Quelle doit être la position orthodoxe ? Doivent-ils aussi se scandaliser ou bien doivent-ils reconnaître dans le paradoxe anglican leur propre *Sobornost* ? La réponse du Dr Zernov se devine. Faisons la remarque que l'A. simplifie dans ces lignes le « mystère » de l'Église catholique autant si pas plus, que certains catholiques simplifient le mystère anglican.

Archiprêtre S. Bulgakov. — Sur le fleuve Chobar (p. 66). L'école théologique de Paris, qui a fêté son dixième anniversaire (voir *Irenikon*, 1935, XII, 286), est moderniste si par modernisme on entend une fidé-

lité *créatrice* à la Tradition *vivante*. Une telle fidélité est dangereuse, mais a-t-on le droit de chercher la sécurité ?

Livres nouveaux. Dans un compte-rendu du livre de Th. HAECKER, *Was ist der Mensch*, N. Berdjaev reproche à la philosophie thomiste de faire de l'homme une créature plutôt qu'un « créateur », de ne vouloir connaître en anthropologie que le mouvement de haut en bas, tandis que le théandrisme comprend aussi le mouvement de bas en haut.

---

n° 48, 1935, *juillet-août*.

N. Berdjaev. — Personnalisme et marxisme (p. 3). L'anthropologie marxiste libère l'homme du déterminisme économique, mais le soumet au collectif. Pour rendre l'homme vraiment personne il faut le rattacher à l'ordre spirituel.

L. Šestov. — Kierkegaard et Dostoevsky (p. 20). Pour K. et pour D. le mal vient de ce que l'homme s'est effrayé de la toute puissance de Dieu et a voulu l'assujétir aussi bien que lui-même, aux principes éternels et immuables. Du déterminisme rationaliste, symbolisé pour K. par Hegel, il faut retourner au paradoxe de la foi qui croit *tout* possible pour Dieu (Job).

V. Veidle. — La renaissance du miraculeux (p. 38). La réaction contre le discours qui se manifeste dans l'art et le ramène dans son propre domaine de la poésie vivant de mystère, restera stérile tant que cette tendance ne s'authentiquera pas dans la Religion. Il y a des difficultés sur ce chemin et parmi celles-ci l'incompréhension que la religion montre trop souvent pour l'art.

Archiprêtre S. Četverikov. — Du mal dans le monde et de l'Église qui sauve (p. 60).

N. Berdjaev. — Encore au sujet du pessimisme et de l'optimisme chrétiens (p. 69). Aucun des deux correspondants n'est satisfait de la réponse de l'autre (v. plus hut le début de cet échange d'idées). Le lecteur en profite. Aux solutions nettes du Père Č., B. oppose toujours son inquiétude de problématisme qui se cabre contre toute simplification. Laissons de côté le problème du mal où B. est plus difficile à saisir que jamais ; dans le domaine ecclésiologique il pose le problème sur les limites de l'Église qui sauve et dont il admet l'existence mais pas dans le cadre canonique et historique généralement admis par la théologie orthodoxe ; quant à l'action de l'Église envers ceux qui sont visiblement en dehors d'elle : « Ma question se pose ainsi : l'Église chrétienne au lieu d'attirer simplement à elle avec les vieux moyens les hommes qui l'ont abandonnée

et qui ont vécu le martyre et l'angoisse du monde, ne devrait-elle pas plutôt donner des réponses à leurs nouvelles inquiétudes et les attirer par là ? » (p. 71).

Livres nouveaux (p. 73).

N° 40, 1935, *octobre-décembre.*

N. Berdjaev. — La renaissance spirituelle en Russie au début du XX[e] siècle et la revue « Put » (p. 2). Tout étudiant de la philosophie religieuse russe devrait lire ces pages écrites à l'occasion du dixième anniversaire de la revue *Put* dans l'émigration. Il y trouvera sans doute peu de choses pour contenter son appétit de documentation matérielle, mais, et cela le dédommagera amplement, par contre, toute la dialectique de l'époque, puisque Berdjaev en a été un des principaux agents. Une partie de l'Intelligentsia russe a alors rompu avec la primauté du social (marxisme) pour se mettre sous celui de l'esprit et de la personnalité, et pour justifier sous leur conduite, la créature, l'*expérience humaniste*. Leurs inspirateurs étaient Dostoevsky, Nietzsche, Baader et Schelling, le Schelling de la seconde période que l'Allemagne n'a pas suivi mais que la Russie a adopté. Cela a été un retour vers l'Orthodoxie, non vers l'Orthodoxie de la hiérarchie, mais celle des starec et des théologiens slavophiles (à propos de Chomjakov il est dit « sa doctrine de la *Sobornost* n'est pas traditionnelle ; l'humanisme européen transfiguré à la russe et à l'orthodoxe, y est entré... » (p. 11). On verra tout à l'heure que le mot traditionnel doit être pris ici dans son sens péjoratif, autrement cette affirmation s'expliquerait mal dans *Put*). La faiblesse de ces « pneumatiques » fut leur isolement du peuple et de la tradition ecclésiastique. Le mouvement philosophique comprenait alors deux tendances qui se sont perpétuées : l'une se rattachant au platonisme et préoccupée de problèmes cosmologiques (Sophiologie, dont le représentant le plus remarquable est le Père Bulgakov), et l'autre anthropologique — Berdjaev lui-même. Leur domaine commun est l'antirationalisme.

Put de l'émigration doit continuer les traditions créatrices de son ancêtre en Russie. Il doit être moderniste dans le sens dans lequel ont été modernistes en leur temps les Pères de l'Église et saint Thomas d'Aquin lui-même.

Archiprêtre S. Bulgakov. — La Hiérarchie et les Sacrements (p. 23). Quand on connaît le système théologique de l'A. on peut prévoir les solutions qu'il apportera au problème qu'il étudie. Ceci est tout à l'honneur de la grande cohésion de son système, mais cela semble aussi une preuve que celui-ci est plus une philosophie religieuse qu'une théologie.

Le présent article est une réponse au programme d'études établi par le Comité de continuation de Lausanne en vue de la conférence d'Édimbourg (1). La *Sobornost* veut que les charismes hiérarchiques qui se résument dans le ministère des sacrements aient été donnés à toute l'Église. C'est plus tard que les fonctions se sont différenciées. On peut ainsi concilier l'histoire avec les exigences du dogme. La même doctrine serait à la base du sacerdoce universel des chrétiens (dont le sacrement est la Confirmation), que ni les catholiques, ni les protestants n'ont pu comprendre adéquatement par suite de l'ignorance de la *Sobornost*. Bref la hiérarchie n'est pas l'*a priori* de l'Église mais l'Église l'*a priori* de la hiérarchie. La première conception (romaine) est tellement ancrée même parmi les Orthodoxes, qu'il faudra du temps pour que la seconde prévale.

La théologie catholique de la hiérarchie n'est pas aussi simpliste que le Père B. et d'autres théologiens orthodoxes semblent le croire. Un de leurs arguments favoris est d'opposer le simplisme catholique à la complexité organique de l'Orthodoxie. Si les manuels peuvent parfois leur donner raison, il n'est cependant pas exact d'aller y chercher l'enseignement catholique complet et nuancé. Les objections d'ailleurs lui sont toujours très précieuses. Celles du Père Bulgakov sont plutôt d'ordre spéculatif, il nous semble, en effet, qu'il traite les Pères « hiérarchiques » (Ignace et Irénée) avec assez bien de désinvolture.

B. Vyšeslavcev. — L'image de Dieu dans l'être de l'homme (p. 48). Psychologiquement l'image de Dieu est dans une faculté cachée (il existe une anthropologie négative comme il existe une théologie négative) incompréhensible rationnellement, dans le *cœur*, qui est une conscience d'être *créature* (l'argument « ontologique », sous cette forme, est l'essentiel de la philosophie russe. Comment se distingue-t-il de celui de Schleiermacher ?).

Ontologiquement, elle est la faculté de devenir semblable à Dieu ; elle est antinomique puisque rien ne peut être semblable à Dieu. L'A. ne recourt pas dans cette partie de son article aux notions de filiation par adoption, par grâce, etc., qu'on rencontre chez les penseurs catholiques. Il emploie les termes indifféremment, *univoce*, ce qui lui permet, sans doute, de multiplier les antinomies, qui sont le pivot de son ontologie.

N. Berdjaev. — L'esprit du Grand Inquisiteur (p. 72). *Irénikon* a annoncé la condamnation par le métropolite Serge de Moscou, des doctrines sophiologiques du Père Bulgakov (2). B. y répond par un article véhément, soulevé par la verve la plus berdjaevienne. C'est moins la sophilogie qui est en cause, que B. ne partage pas mais dont il estime la problématique théandrique ; la vraie signification du document est l'existence

(1) Cfr *Irénikon*, 1935, XII, 406.
(2) 1935, XII, 641.

d'un autoritarisme dans l'Orthodoxie, inadmissible pour des disciples de *La légende du Grand Inquisiteur* et contraire à toute la pensée religieuse russe. Les affirmations déjà connues surviennent : l'autorité en religion s'oppose à l'Esprit qui ne reconnaît aucun autre critère que lui-même, elle « sacralise » ce qui est humain et faillible, elle est obscurantiste, elle se cantonne dans l'orthodoxalisme, qui est la domination du collectif sur la personne, et terrorise par le spectre de l'enfer, etc., etc. Un autoritarisme orthodoxe serait pire que l'autoritarisme catholique, dont B. cite des exemples de largeur d'esprit.

A la lecture les notions bien utiles reviennent au lecteur catholique, l'Église connaît les questions libres, les condamnations n'ont pas toutes la même portée, il y en a qui ne demandent pas d'assentiment spéculatif, mais seulement l'assentiment prudentiel, etc., etc. Et avec cela nous sommes sur le terrain de *principe* sur lequel se place l'A.; à plus tard de nous faire une idée personnelle sur la valeur de fait de cette condamnation.

NOVYJ GRAD (La Cité nouvelle), revue éditée par J. Bunakov et G. Fedotov, Paris, IMCA Press.

N° 10, 1935.

Après un an d'interruption la revue reprend vie avec un programme plus concret, elle veut tracer les voies à la Cité nouvelle, à la lumière du socialisme personnaliste. Le fascicule garde cependant une allure très idéologique encore.

F. Stepun dans **La conscience postrévolutionnaire et la tâche de la littérature émigrée** (p. 13), étant convaincu que seule une *Weltanschauung* intégrale peut créer une grande littérature, veut ramener les littérateurs russes qui semblent vouloir disperser leurs efforts, dans l'émigration, au « pathos » de la destinée de la Russie.

G. Fedotov lui aussi s'entretient de l'art dans sa **Lutte pour l'art** (p. 29) dont il voit le salut dans la religion. Si ce principe est évident, sa réalisation n'est pas aussi simple. Il faut une ascèse à l'artiste, mais pas celle qu'on entend généralement par ce mot. On ne peut s'empêcher de citer le passage sur le symbolisme russe, qui a revêtu une force incomparable, supérieure aux formes qu'il a prises dans les autres littératures, parce qu'en lui « se sont révélées les puissances religieuses de l'âme russe. Son (symbolisme) dessein était grandiose et, j'en suis convaincu, théoriquement irréprochable. Le Symbolisme voyait le dessèchement et la mort du monde dédivinisé. Il souffrait d'une soif religieuse authentique et cherchait à la satisfaire dans la beauté, reflet du monde divin. La réalité concrète s'étendait devant eux comme le monde des idées divines incarnées dans la matière et transparaissant à travers elle. Représenter artis-

tiquement le monde c'est en même temps le transfigurer et connaître Dieu » (p. 38-39).

Les déracinés de **S. Saveljev** considère la situation des écrivains et des lecteurs dans les pays de dictature. Dans la littérature soviétique l'A. reconnaît certains éléments de l'authentique tradition russe, malgré la fabrication sur commande.

N. Berdjaev affirme à nouveau le rôle social de la personne prophétique (**De la mission prophétique de la parole et de la pensée** (p. 56), mais social d'une autre façon qu'on ne le croit. Elle agit sur le société, mais ne s'y conforme pas, elle n'écoute que Dieu, elle appartient au Royaume de Dieu et non au Royaume de César, avec lequel elle sera toujours en conflit à cause de son amour de la Vérité. B. apprécie certains côtés de la nouvelle conversion d'André Gide, mais ce que celui-ci admire dans les communistes russes (simplicité, « pathos » de l'anti-bourgeois) sont des qualités essentiellement russes que la littérature du XIXe siècle russe a toujours proclamées. L'article contient une définition du socialisme personnaliste qui « signifie pour moi la création d'une société sans classe et d'une économie socialisée, qui exclue la possibilité pour l'homme d'exploiter l'homme, tout en reconnaissant la valeur suprême de toute personne humaine, sa liberté spirituelle et son droit de réaliser la plénitude de sa vie » (p. 64).

Crise signifie jugement (p. 66) selon **C. Močulskij,** sur toutes les déformations de l'idée divine dans le monde : l'humanisme détaché de Dieu devient bestialisme. L'histoire chrétienne est tragique : elle est une *naissance* laborieuse du Royaume de Dieu, qui est liberté, personne et création. Les idées de M. semblent trop eschatologiques, trop « quiétistes » peut être, à la Rédaction qui voudrait modeler la Cité terrestre sur la Cité céleste d'une façon plus active.

Pour **J. Cheraskov** (**La crise de la démocratie** (p. 79), la démocratie est une catégorie morale de liberté et de noble humanité qui se dénature dès qu'elle devient politique.

Le chrétien a le devoir de cultiver le paradis auquel il a une fois renoncé par le péché. Le catholicisme et le protestantisme prennent le travail dans le monde pour une fonction secondaire du christianisme, parce qu'ils l'accomplissent dans l'esprit du monde, l'Orthodoxie saurait, par contre, qu'il y a une mystique chrétienne d'union humaine, comme il y en a une d'union divine (**Mère Marie — L'œuvre orthodoxe** (p. 111).

L'œuvre commune de **S. Běloozerov** assigne à l'émigration le devoir de connaître la Russie et de la servir avec toute la richesse d'expérience que sa situation cosmopolite lui donne.

Devons-nous rentrer en Russie ? (p. 128) de **J. Bunakov** affirme que la Révolution est la victoire de l'Intelligentsia russe. Actuellement les classes soviétiques sont encore à mi-chemin ; quand il y en aura qui auront atteint le niveau culturel de l'Intelligentia, une nouvelle émigration se produira (semblable à celle du régime tsariste). Les intellectuels russes de l'émigration doivent le prévoir et s'y préparer, car le bolchévisme sera vaincu par là.

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ.

1935, *novembre*, nº 5-6.

J. Danzas. — La voie de la philosophie religieuse russe (p. 214-238).

Vingt-quatre pages qui sont loin d'être insignifiantes. Les grandes lignes de la philosophie religieuse russe de l'école de *Put* y sont mentionnées: le problème du mal, le théandrisme, l'anti-intellectualisme, etc. C'est dans les commentaires qu'en fait l'auteur que gît, au moins en intention, l'intérêt de l'article. Il faudrait en écrire un autre pour commenter le commentaire, où semble-t-il, la chose la plus heureusement observée est l'influence du marxisme sur la pensée des principaux représentants de l'école.

La réserve principale que nous ferions et qui commande les autres, secondaires, porte sur les relations de l'école de *Put* et de l'« Orthodoxie officielle » : la première nous paraît moins moderniste et l'autre moins sagement conservative. Ce n'est pas à s'écarter d'une théologie de manuel ou de catéchisme que les philosophes de *Put* pourraient avoir tort. Leur désir de faire de la théologie constructive, créatrice, est parfaitement justifié. L'erreur pour eux ne serait pas de suivre d'autres chemins que les Macaire et les Philarète, mais de traiter d'une façon trop « intuitive » la véritable Tradition que le théologien doit rechercher soigneusement et mettre en valeur. Nous ne voudrions pas *a priori* leur contester le droit de parler au nom de l'Orthodoxie, parce qu'à côté du magistère authentique, l'Église catholique admet et honore le magistère des théologiens. Notre point de vue pourrait aussi expliquer l'antipathie que ces penseurs ressentent envers le catholicisme : nous croyons qu'elle provient de leur connaissance insuffisante de la grande théologie catholique ; ils se limitent le plus souvent à consulter les manuels qui ont leur utilité pédagogique mais dont un théologien n'a le plus souvent que faire dans son travail propre. Ici encore la faute est moins de commission que d'omission ; pour ne pas tâcher suffisamment de voir le *problématisme* catholique, Melle Danzas semble ne pas beaucoup goûter le problématisme et préférer de solutions « claires et simples ». Attitude légitime sans doute, mais peu apte pour comprendre le « pathos » de l'école de Paris et y trouver audience.

La meilleure façon de lui rendre humblement un service chrétien n'est ce pas de lui indiquer non la ruelle des manuels, mais la voie royale de la théologie ?

Plus catholiques et Orthodoxes y marcheront, plus l'Union sera proche.

D. C. L.

QUELQUES ARTICLES RÉCENTS

BAUMGARTEN, N. DE — *Polotzk et la Lithuanie.* Orientalia Christiana periodica, 1936, nº 1-2, 223-253.

CHISOLM, ARCHIBALD, D. D. — *The dialectical Materialism of Karl Marx.* Modern Churchman, 1936, janv., 571-581.

CONSTANT, G. — *Le changement doctrinal dans l'Église anglicane sous Édouard VI.* Rev. Hist. eccl., 1935, IV, 541-565 ; 1936, I, 24-80.

DRAGUET, R. — *Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui.* Rev. cath. des Idées et des Faits, 10 janv. 1936, 1-7 ; 7 fév., 4-7 ; 14 fév., 13-17.

EMEREAU, C. A. — *La primauté romaine et l'Orient sous l'épiscopat de saint Jean Chrysostome.* La Documentation catholique, 1936, XXXV, nº 781, 260-269.

FORBES, KENNETH RIPLEY. — *Catholic and « Groupers ».* American Church Monthly, 1936, janv. 26-33.

FRANK-DUQUESNE, A. — *L'Église catholique-évangélique et l'Union catholique-évangélique.* L'Unité spirituelle, 1936, nº 2, 5-8.

G. HOFFMANN. — *La Chiesa cattolica in Grecia* (1600-1830). Orientalia christiana periodica, 1936, nº 1-2, 164-190.

HUGUES, A. — *Nashdom, Its life and work.* American Church Monthly, 1935, oct., 228-237.

LILIENFELD, ANDRÉ DE. — *La Religion communiste.* Cité chrétienne, 20 janv. 1936, 181-183.

McNABB, VINCENT, O. P. — *Archbishop Davidson.* Blackfriars, 1936, fév., 93-108.

MICHEL, E. — *Von der kirchlichen Sendung der Laien.* Cfr Hochland, 1936, janv., 362-366.

PAPAZIAN, N. Z. — *Quelques pensées sur l'Union.* Unité de l'Église, 1935, sept.-oct.

PECK, REV. WILLIAM, G., S. T. D. — *Dr W. E. Orchard.* Living Church, 1936, 11 janv., 39-40.

PERA, CESLAS, O. P. — *Denys le mystique.* Rev. des sc. phil. et théol., 1936, janv., 15-75.

RAGG, DR LONSDALE, Archdeacon of Gibraltar. — *The Diocese of Gibraltar and Reunion.* Theology, 1935, janv., 17-28.

RICHARD, A. — *La Personne dans la Cité de Dieu.* Rev. apolog., 1936, janv., 24-37, fév., 142-155.

ROSENDAL, G. — *La pénitence de l'Église.* Vie intellectuelle, 31 déc. 1935, 389-402.

SERTILLANGES, A. D. — *Civilisation, culture, humanisme et catholicisme.* Id., 357-370.

STRATONOV, L. — *Le Patriarche de Constantinople est-il compétent à dirimer les différends dans l'Église orthodoxe de l'étranger ?* (en russe). Golos litovskoj pravosloavnoj eparchii, 1936, nº 10-12, 114-118.

TEMPLE, R. W. — *Thoughts on Reunion.* The Living Church, 2 nov., 1935, 449-451.

THILS, G. — *La notion de catholicité de l'Église à l'époque moderne.* Ephemerides theologicae lovanienses, 1936, nº 1, 5-73.

VISSER T'HOOFT, W. A. — *Le protestantisme et le problème œcuménique.* Œcumenica, 1935, oct., 231-244.

WIGRAM, W. A. — *The Alexandrian Patriarchate.* The Living Church, 1936, 18 janv., 68.

ID. — *Outlook brighter for Palestine Orthodox Situation, encouraging in Alexandria and the Balkan. But Quarrels are reopened at Anthioch.* Id., 4 janv., 25.

Committee of 29 *asks Reunion with Rome.* Id. 4 janv., 19 et 24.

Anglicans, Lutherans confer on Reunion. Id., 19 et 22.

ZYZYKIN, M. — *The totalitarian State and the Orthodox Church.* Laudate, 1935, déc., 201-209.

Dreams and Visions. The outlook for Reunion. Dr Cranage's sermon before Convocation. The Church Times, 1936, 31 janv., 122.

Eine denkwürdige Audienz. Eine Herde und ein Hirt, 1936, nº 3, 39-40. Audience d'un protestant chez le Souverain Pontife.

Polémique à propos de l'Octave. Living Church, 1936, 11 janv., 32 ; 18 janv., 60.

Some prolegomena to the 1937 *World Conference.* Cheyney Court, Winchester, England, 1936 janv.

Zum 70 *Geburtstage Nathan Söderbloms.* Eine Herde und ein Hirt, 1936, nº 8, 46-49.

Il nous est un plaisir de signaler une nouvelle revue unioniste *Eastern Church Quarterly*, l'ancien numéro oriental de *Pax* (Prinknash), devenu indépendant, et dirigé par Dom Bede Winslow de l'abbaye de Ramsgate (Kent, Angleterre) et M. Donald Attwater, qui sont depuis longtemps nos amis. Voici le sommaire de ce premier numéro très réussi.

GRIVEC, Dr FRANCIS. — *The Church the Body of Christ.*

YARDLEY, HUGO. — *Christian Ethiopia.*

CODRINGTON, H. W. — *The Syrian Liturgy.*

H. S. — *The Fellowship of st. Alban and St Sergius.*

News and Comments.

Recent Publications.

Bibliographie.

COMPTES-RENDUS

Dr Michael Buchberger. — Lexikon für Theologie und Kirche. VII, de Mauretanien à Patrologie. Fribourg en B., Herder, 1935 ; in-8, 1040 col., 8 pl., 17 cartes, 120 illustr. dans le texte; 30 RM.

Fidèle à sa promesse, ce lexique perfectionne au cours même de sa publication son information : à la liste des ouvrages et des périodiques, les plus consultés s'ajoute pour cette livraison-ci : *Internationale Bible Encyclopedia* de Chicago ; EISENHOFER, *Handbuch der Liturgik* ; KALT, *Biblisches Reallexikon* ; KITTEL, *Geschichte des Volkes Israël* et JUGIE, *Theologia Orientalium*, ceci témoigne du souci de renseigner sur l'Orient d'une façon tout-à-fait adéquate. — On peut regretter par contre que dans l'article *Papst*, si remarquable par la précision et l'ampleur avec lesquelles sont traités les aspects de la question de la primauté, il n'ait pas été fait mention de la théologie orientale. — Relevons quelques articles concernant l'Orient : *Melchiten*, *S. Menas*, *Menologion*, *Methodius*, *Michael Cärularius*, *Montanismus*, *Mysterium* — même *l'Optina Pustyn* n'est pas oubliée. En dehors de ces articles, les trois notes biographiques sur le card. Mercier, sur Möhler et sur J. H. Newman sont faits avec le souci de mettre en lumière l'influence unioniste de ces trois personnalités.

Dom TH. BELPAIRE.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Fasc. IV : Ascèse-Basile ; Fasc. V : Basile-Bibliothèques. Paris, Beauchesne, 1935 ; in-4, de 961 à 1280, 1281 à 1600 col.

L'article consacré à l'ascèse reprend, pour une bonne part, en les organisant, les études historiques publiées par le P. Viller relativement à l'antiquité chrétienne ascétique : leur valeur est connue ; rappelons les relations, bien mises en lumière, entre le martyre, la virginité et la vie monastique. Pour le moyen-âge et l'époque moderne, les notions sont plutôt sommaires. Suivent des études théologiques et psychologiques sur l'ascèse. — Il faut noter une bonne étude sur saint Augustin, due à la plume du P. Boyer, et une autre de G. Bardy, sur saint Basile. — L'étude réservée à dom Baker (D. Mc Cann) aurait pu être un peu plus développée dans une telle encylopédie.

Le 2e fascicule contient entre autres un article sur saint Benoît, dont la partie historique est esquissée par dom Schmitz, et la partie doctrinale

par dom de Puniet : quoique bonne, cette dernière nous a paru se mouvoir dans un cercle un peu trop étroit ; l'article de dom Mähler sur les bénédictins est un bon résumé des derniers travaux parus sur ces matières. Le meilleur article du fascicule est, à notre sens, celui de dom Le Bail sur saint Bernard. On n'a peut-être jamais dit aussi bien, en un résumé aussi substantiel et pénétrant, la vraie valeur, la richesse originale, la place historique et l'influence du grand mystique médiéval. A ceux qui ont du saint une notion un peu atténuée, cette forte étude est à recommander. Si elle utilise bien les travaux des devanciers, elle donne néanmoins une image très renouvelée de la doctrine du Saint qui se montre novateur il est vrai, ou mieux principe de nouveauté, mais tient cependant comme nul autre à la grande tradition antérieure.

Un détail : l'article sur Athanase l'Athonite devrait ajouter à sa bibliographie la traduction française de la vie du Saint publiée dans *Irénikon* en 1931. D. O. R.

Dr Max Meinertz. — Einleitung in das Neue Testament. 4e édition. Paderborn, Schöningh, 1933 ; in-8, 388 p., 4 pl.

Heureux les séminaristes qui ont en mains un pareil ouvrage, pour diriger leurs études d'Écriture Sainte. On a peine à imaginer une Introdution, au N. T. supérieure à celle-ci. L'ouvrage comprend trois parties : une introduction générale ; une introduction particulière aux différents écrits du N. T. ; enfin, une histoire du canon néo-testamentaire. Un appendice sur les apocryphes et le texte du fragment de Muratori, précèdent deux copieux index. La 1re partie étudie l'histoire et les divisions de l'Introduction ; elle est suivie d'une remarquable histoire du texte, original et versions. L'introduction spéciale est précédée d'une vie sommaire de saint Paul. Chaque document du N. T. est résumé, puis les questions habituelles d'auteur, de date, d'authenticité et au besoin les poins principaux du contenu sont examinés. Signalons spécialement les articles sur les deux épîtres aux Corinthiens et sur l'épître aux Romains. L'auteur entre dans les moindres détails et n'esquive aucune difficulté. On se sent en sûreté avec un tel guide. Qui posséderait à fond cet ouvrage serait parfaitement préparé à comprendre les écrits néo-testamentaires. Ce livre n'est pas seulement à lire au cours des études, il est à conserver et à consulter fréquemment. Par son abondante bibliographie, il constitue de plus un précieux instrument de travail.

Basé sur une érudition solide, étendue et composé très clairement, cet ouvrage est un modèle, qui mériterait d'être traduit. D. B. M.

M.-J. Lagrange, O. P. — Introduction à l'étude du Nouveau Testament. P. I. Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament. Paris. Gabalda, 1933 ; in-8, II-188 p.

Ce livre du R. P. Lagrange répond à une question précise et fort discutée par les auteurs indépendants : comment l'Église en est-elle venue

à constituer un recueil de vingt-sept écrits qu'elle nomme le Nouveau Testament ? C'est donc d'une histoire de la constitution du Nouveau Testament qu'il s'agit. En voici le plan. Après un bref aperçu sur les études protestantes qui concernent son sujet, l'auteur marque sa propre position : le concile du Vatican a déclaré que les livres du Nouveau Testament sont sacrés et canoniques parce qu'ils ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit. Son but est de montrer que cette définition est une conclusion légitime des faits de l'histoire. L'auteur expose celle-ci par périodes, passant à chaque fois en revue les différentes Églises pour s'arrêter à saint Jean Damascène. Nous n'avons pas à insister sur cette revue des témoignages. L'auteur a indubitablement rendu service, ainsi qu'il se le proposait (Avant-Propos) aux étudiants ecclésiastiques en retraçant, avec clarté et avec ordre, la marche de la tradition. Mais une histoire du Canon du Nouveau Testament n'appartient-elle pas avant tout à la théologie fondamentale ? Entreprise comme l'auteur le veut dans un but apologétique, ou mieux comme l'histoire d'un dogme, ne semble-t-il pas qu'elle aurait dû faire la place plus large à la fois à l'histoire et au dogme, c. à. d. à l'histoire des idées et aux principes de progrès ? La formule du Vatican conclut de l'inspiration à la canonicité. C'est l'ordre des valeurs. Il est certain cependant que l'ordre de la connaissance fut inverse. Tel que le dogme est exprimé maintenant la canonicité n'est qu'une conclusion qui s'impose. Mais pourquoi et comment la canonicité s'est-elle imposée à l'origine ? Ce n'était pas en raison de l'inspiration puisque celle-ci ne fut explicitement énoncée qu'en dernier lieu. Il y a là plus d'un problème que l'auteur n'aborde pas. Tel celui de la place des écrits du Nouveau Testament en face de l'Ancien Testament, surtout au début et chez les auteurs enclins à l'exégèse spirituelle ; leur place à côté de la tradition orale et la signification exacte des appels primitifs à l'inspiration ou, plus généralement, à l'opération du Saint-Esprit. Il semble que l'histoire de la constitution du Nouveau Testament est intimement liée à toute l'histoire des idées du christianisme primitif, et qu'on ne peut l'isoler comme il est fait ici sans courir le danger de fausser les perspectives. N'est-ce pas aussi la raison pour laquelle l'auteur est si souvent forcé de recourir à des arguments de convenance, p. 8-14, dont la portée historique est assez vague. Néanmoins, nous devons espérer que l'exemple, qui fut si souvent efficace, du R. P. Lagrange, provoquera de nouveaux travaux sur ce sujet délicat et trop négligé par les chercheurs catholiques. D. R. v. C.

R. P. C. Lavergne, O. P. — Évangile selon saint Luc. (Études bilbliques). Paris, Gabalda, 1932 ; in-12, 289 p.

Le Commentaire du P. Lavergne rendra les mêmes services essentiels que celui du P. Lagrange, dont il s'inspire. Il est à recommander aux personnes qu'effraie le prix élevé du gros livre ou qui seraient perdues dans sa savante introduction et devant les mystères des notes philologiques. Tout l'échafaudage des discussions a disparu : il ne reste qu'un

beau et solide monument. Pour être courte, l'introduction du P. L. n'en pose pas moins tout ce qu'il faut savoir sur l'auteur, la date, la langue et le contenu de cet évangile. Les paragraphes sur la langue et l'auteur seraient à modifier, nous semble-t-il, d'après les conclusions de Clark dans son livre sur les *Actes des apôtres*. Réduit à l'essentiel, le commentaire, spécialement sur les deux premiers chapitres, unit la concision à la richesse. Le P. Lavergne a réussi une excellente œuvre de vulgarisation.

D. B. M.

Charles-F. Jean. — La Bible et les récits babyloniens. (La vie chrétienne). Paris, Grasset, 347 p.

Depuis longtemps déjà, on reconnaît entre la Bible et la littérature babylonienne des traits communs : idées et style. Le présent ouvrage, en appuyant ces constatations, leur donne leur juste valeur. Plus que les textes traduits, c'est le fait de confronter les deux littératures qui fait l'intérêt de ce travail. Il donne à ses lecteurs une idée exacte de ces rapports. D'une orthodoxie parfaite, ces pages abondent en renseignements historiques brefs mais précis. L'impression d'ensemble est fort bien résumée dans les conclusions. Livre à conseiller. D. B. M.

D. Wilhelm Michaelis. — Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament. Bâle, F. Reinhardt, s. d. ; in-8, 48 p., 2 fr.

La fin de cette brochure, très dense et fort difficile à lire, est de rechercher quel lien unit, dans le Nouveau Testament, les deux notions : Esprit de Dieu et Royaume de Dieu. Les Juifs n'y avaient mis aucun rapport. Les rares textes de l'A. T. apportés en sens contraire seraient sous une influence chrétienne... C'est Jean-Baptiste qui va établir le lien, mais dans une perspective eschatologique. Jésus est dans la même ligne de pensée. Mais, après la Pentecôte, nouvelle séparation. Chez saint Paul, la possession de l'Esprit-Saint est actuelle, tandis que le Royaume de Dieu viendra à la fin des temps. Jean parle une fois du Royaume (III, 3 et 5) et dans un sens eschatologique, alors que les autres termes synonymes ont été revêtus par lui d'un sens présent.

Beaucoup d'idées sont remuées. Toute l'enquête est menée sur une base théologique moderniste. Citons quelques traits. Jésus n'aurait eu conscience d'être porteur de l'Esprit-Saint qu'après son baptême; on distingue le Jésus historique et le Jésus ressuscité. Dans la prédication du premier, l'Église n'apparaît pas. Saint Jean qui raconte des faits valables seulement pour le temps d'après la résurrection ne craint pas de les attribuer au Christ historique. Puis il actualise des notions qui, en réalité, ont une portée eschatologique. Nous pourrions citer d'autres passages de même saveur.

On regrette que l'érudition et la science scripturaire de l'A. soient faussées par des théories qui, à notre époque, commencent à dater. Il y a là des erreurs philosophiques qui entraînent des fautes de raisonnement et de critique. D. B. M.

Lic. Dr. Walther Völker.— Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. N. F. 5). Tubingue, Mohr, 1932 ; in-8, V-147 p., 5,80 RM.

Voici réunis les débris d'une littérature qui fut une fois si abondante : ce sont les textes qui se rapportent à Simon le Mage, aux ophites, à Carpocrate et à son fils Épiphane, à Basilide et ses adeptes et à Valentin et son école. Édités avec tous les soins critiques possibles et rangés d'après un ordre chronologique et systématique à la fois, ils sont un moyen indispensable pour l'étude du gnosticisme chrétien et un instrument de travail commode pour les exercices pratiques dans les séminaires. On n'a omis que les textes de moindre importance pour l'histoire ecclésiastique. L'appareil critique indique les leçons principales, les citations bibliques et les idées qui ont un parallèle dans la doctrine de l'Église. Ainsi l'A. donne une première contribution à l'étude des rapports entre la gnose et la théologie d'Alexandrie. D. I. D.

Johannes Munck. — Untersuchungen über Klemens von Alexandria. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte hrsg. von Erich Seeberg, Erich Caspar, Wilhelm Weber, II. Band). Stuttgart, Kohlhammer, 1933 ; in-8, 229 p., 12 RM.

Les œuvres de Clément d'Alexandrie sont d'une importance capitale pour l'histoire du gnosticisme comme doctrine et des rapports de celui-ci avec le christianisme. Le but et l'ordonnance intérieure des écrits du maître alexandrin (*Protrepticos*, *Paidagogos* et *Stromateis*) ont déjà fait l'objet des études approfondies de MM. Eugène de Faye, Heussi et Bousset. L'A. reprend leur travail à fond et met ainsi plusieurs détails au point en suivant ses devanciers pas à pas. Une des questions principales est à savoir si nous possédons encore le 3e livre (*Didascalos*) d'une trilogie dont Clément a énoncé le plan ; les deux premiers étaient le *Protrepticos* et le *Paidagogos* ; l'A. donne une réponse négative et ajoute qu'il ne faut pas identifier ce *Didascalos* avec les *Stromateis*. Dans la seconde partie l'A. examine spécialement le dégagement des sources littéraires — ce bâton magique bien difficile à manier — proposées surtout par Bousset, d'abord « le vol des Hellènes », puis Pantainos. A la fin l'A. dédie plusieurs pages à Clément comme gnostique, sophiste, philosophe et exégète. L'objet même de ces patientes recherches et le fait qu'elles ont été traduites du danois font que parfois la clarté y manque un peu. D. I. D.

Walther Völker. — Das Vollkommenheitsideal des Origenes. (Beiträge zur historischen Theologie, 7). Tubingue, Mohr, 1931 ; in-8, 235 p.

L'A. a voulu dégager le côté intime d'une personnalité pénétrée profondément d'un idéal sublime de perfection chrétienne dans une investigation très méthodique de tous ses écrits, surtout de ses œuvres pasto-

rales. En même temps il visait à donner une contribution préparatoire à l'histoire de l'imitation du Christ. Nous croyons que M. Völker y a pleinement réussi, posant ainsi une base solide à l'histoire de la spiritualité dans l'Église orientale. Un emploi très objectif des sources et une analyse qui pénètre prudemment dans toutes les nuances de la doctrine d'Origène nous le présentent comme le chrétien avant tout et en tout, comme l'homme de prière et de dévouement pour ses frères, comme un imitateur du Christ et un docteur éminent de la perfection chrétienne. C'est le grand mérite de l'A. d'avoir montré qu'il faut d'abord comprendre Origène d'après lui-même et non d'après les systèmes philosophiques qui auraient pu l'influencer. Son génie voyait toutes les choses dans une marche ascendante très graduée et nuancée vers la fin dernière de la création. Son contact intime avec l'Écriture Sainte lui a permis de proposer ses pensées — dont certaines se trouvent aussi chez les stoïciens, chez Plotin et chez Philon — sous mille formes variées et de les élever à un niveau que les philosophes anciens n'ont pas soupçonné. Indiquons brièvement les sujets étudiés tous avec égale maîtrise. D'abord l'A. indique une critique souvent unilatérale chez les commentateurs et il donne quelques remarques importantes sur la méthode à suivre. Le chap. I *La préparation* étudie la tâche primordiale de l'homme qui tend à la perfection, la lutte contre les péchés, contre les *πάθη* et contre le monde, puis le commencement de la vie intérieure. Au chap. II il parle de la relation entre la *πίστις* et la *γνῶσις*, de l'origine et de l'objet de la *γνῶσις*, puis du *gnostique*, qui monte de la compréhension des mystères de la terre et du ciel à la mystique du Logos et à celle de Dieu. Sous le titre *Vie active*, l'A. comprend l'examen de l'attitude éthique fondamentale du *πνευματικός*, ses relations avec le prochain (l'image du *πνευματικός* telle qu'Origène l'a tracée a toujours persisté en Orient) et le rapport entre la vie active et la *γνῶσις*. Le dernier chap. nous montre dans la prière et dans l'imitation du Christ un reflet synthétique de l'idéal de perfection. Enfin l'A. fait voir comment déjà le panégyrique de saint Grégoire le Thaumaturge, l'élève d'Origène donne un résumé très incomplet de l'idéal de perfection chez son maître. Cet évêque voyait en lui surtout le sage dans un sens stoïcien. Cette méprise est un avertissement qu'il ne faut pas mesurer avec des mesures étrangères cet homme dont la vie ne fut qu'*une* aspiration vers la vision de Dieu, *une* étude ininterrompue de l'Écriture Sainte, *une* prière, *une* fête, *une* imitation du Christ. En lui s'est incarné le type le plus pur de la piété orientale. « L'histoire ultérieure de la piété dans l'Église d'Orient est l'histoire du type origéniste, de son influence, de son enrichissement et de la lutte contre lui ».

D. I. D.

Ignatius Ortiz de Urbina, S. J. — Die Gottheit Christi bei Afrahat. Rome, Institut pontifical des études orientales, s. d.; 179 p.

Cette étude tire son importance du fait qu'Afrahat qui écrivit entre 325 et 350, donc en pleine lutte arienne, tout en échappant à toute in-

fluence gréco-romaine et nicéenne, défend et proclame néanmoins la divinité de Jésus. Il la tient donc de la Tradition. L'A. attaque surtout les conclusions de Loofs qui étudia le sujet en 1930 et ne veut voir dans le Christ d'Afrahat qu'un homme en qui habite l'Esprit de Dieu.

D. J. Ch. v. d. M

Louis Meyer. — Saint Jean Chrysostome maître de perfection chrétienne. (Études de théologie historique). Paris, Beauchesne, 1934 ; in-8, XXXVIII-389 p.

Saint Jean Chrysostome passe pour être le premier grand moraliste chrétien. Le présent ouvrage, qui est excellent, fait un exposé judicieux, consciencieusement travaillé, et conçu suivant un tour de pensée original, non pas de la doctrine morale du grand docteur, mais de la théologie de la perfection chrétienne. Les anciens en effet, ne considéraient guère de limite, de cran d'arrêt dans la morale chrétienne qui est essentiellement un perfectionnement de la vie ; rien n'est si loin de leur pensée que de la découronner ou la réduire à un minimum ; ils tendent tous vers un « au-delà de l'obligation » (p. 169). L'exposé doctrinal comprend trois chapitres (II, III et IV, l'introduction étant consacrée à l'œuvre littéraire du Saint, et le chap. I à sa formation) : fondements et principes, croissance spirituelle, idéal de perfection. Le point de départ est la foi : « foi chrétienne et pragmatisme patristique » dit l'A., expression très heureuse pour distinguer la théologie des Pères en général, plus totalement réaliste que la nôtre. Le chap. V, *L'Appel à la perfection* nous montre le saint docteur à l'œuvre devant les moines, les prêtres et les chrétiens vivant dans le monde ; la tendance vers la perfection est la « véritable philosophie » la *πίστεως φιλοσοφία* (p. 191), qu'exige chez tout chrétien, la noblesse de sa nouvelle naissance, son aristocratie de l'esprit. C'est non seulement l'idéal du solitaire — que saint Jean Chrysostome trouvait partiel — mais la vie apostolique par transcendance, qui est le point de mire de ses efforts, comme la vie cénobitique le sera pour saint Basile : l'exercice de la charité est par trop essentiel dans le christianisme pour pouvoir être pris de biais.

Ce livre est non seulement une remarquable étude de théologie historique. Il propose un idéal chrétien avec une telle plénitude, il est une si belle totalisation de la vie qu'il mérite d'être répandu dans notre jeunesse studieuse, en laquelle, comme au temps du Saint, « bouillonne une sève chrétienne rajeunie » (p. VII). Le dernier chapitre (VI) sur l'*Enseignement de la perfection* (modèles, direction spirituelle, et surtout rôle sanctifiant des saintes Écritures), lui sera aussi utile que le substance doctrinale.

D. O. R.

Olof Linton. — Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung. (Uppsala Universitets Arsskrift, 1932, Teologi 3). Upsala, 1932 ; in-8, XXXII-211 p.

Le livre de M. Linton a pour but de donner un exposé méthodique des recherches effectuées durant le dernier demi-siècle (du côté protestant) au sujet de l'organisation et de la conception de l'Église, qui furent celles du christianisme primitif. La liste bibliographique qui ouvre ce volume, n'occupe pas moins de 18 pages. Pourtant l'auteur n'a pas voulu passer en revue tout ce qui s'est écrit sur son sujet. Il a surtout voulu faire ressortir les idées directrices et l'évolution de ces recherches ainsi que les points sur lesquels l'attention s'est successivement concentrée. La délimitation chronologique se justifie par ce fait que, vers 1880, les chercheurs protestants étaient très généralement d'accord sur une manière déterminée d'expliquer les origines de l'organisation chrétienne primitive. Toutes les recherches ultérieures sont basées sur cette conception commune qui peut donc servir de point de départ. Le chapitre I nous présente les auteurs les plus représentatifs de ce *consensus* : F. Chr. Baur, A. Ritschl, R. Rothe, J. B. Lightfoot. Leurs efforts se portent avant tout sur le problème de l'organisation ecclésiastique. Le chap. II expose les nouvelles théories de Hatch, Harnack et Sohm. Ce sont surtout les travaux de ce dernier qui, par la multiplicité des problèmes qu'ils soulèvent, minent l'autorité du *consensus*, et conduisent à une remise à l'étude systématique de toutes les sources. Le chap. III fait connaître ces études sous les rubriques générales de : recherches sur les apôtres, les prophètes et les docteurs, les *épiscopes*, les presbytres, les diacres et les ordres mineurs, enfin les écrits de l'Église primitive. Les travaux deviennent de plus en plus spécialisés. On s'intéresse davantage à l'histoire des religions et aux études comparatives sur des points de détail. Les recherches auxiliaires d'ordre linguistique prennent une place de plus en plus grande. Les chapitres IV et V résument l'évolution. Progressivement l'intérêt se déplace : le problème de l'Église prédomine et l'on se rend compte que ce problème est avant tout d'ordre religieux, plutôt que canonique. L'importance de l'organisation et de l'apport profane lui est subordonné. L'auteur résume enfin (chap. VI) les problèmes qui retiennent plus particulièrement l'attention aujourd'hui : les rapports des éléments *corporatifs* avec l'idée ecclésiastique ; les rapports entre l'Église hiérarchique et l'Église spirituelle égalitaire ; les rapports entre l'élément charismatique et libre et l'élément juridique et organisateur, les deux étant ramenés à l'Esprit. Le livre de M. Linton intéressera vivement tous ceux qui suivent avec quelque attention les tendances et écoles de l'exégèse indépendante.

D. R. v. C.

Ludwig Kôsters, S. J. — Die Kirche unseres Glaubens. Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung. Fribourg en B., Herder, 1935 ; 262 p.

Le présent livre, dû à un des savants professeurs de Valkenburg, résume et vulgarise des cours de théologie fondamentale et d'apologétique, c'est-à-dire il donne le « pourquoi » de notre foi en l'Église. Ces enseignements

que l'on trouve dans tous les manuels de Grand Séminaire, sont enrichis cependant de considérations propres à intéresser « l'homme moderne ». La première partie du livre se termine sur une annexe. Elle est manifestement le produit d'une autre époque, on dirait presque d'une autre plume. Ces quelques pages (150-160) donne d'abord un chapitre sur l'Église juridique et l'Église d'Amour, puis neuf pages sur le Corps mystique (pensées puisées chez Moehler, Scheeben et Karl Adam).

Mais ce qui rend le livre extrêmement précieux c'est la deuxième partie : pas moins de 104 pages de bibliographie sur l'Église. Malgré la préférence de l'A. pour l'élément positif, malgré deux passages où son savoir sur les questions russes est en défaut, cette documentation est de tout premier ordre scientifique. A ce titre le livre rendra des services très grands à tous ceux qui veulent étudier eux-mêmes l'ecclésiologie catholique et même celles des protestants. A.

Dr Theol. Jos. Pinsk. — Die Kirche Christi als die Kirche der Vôlker. Paderborn, Bonifacius Druckerei, 1935 ; in-8, 56 p., 1,20 RM.

Lorsque vint la plénitude des temps, le Christ descendit sur terre pour accomplir les promesses que Jéhovah avait faites au peuple d'Israël. Le Christ s'adresse aux Juifs, très rarement aux païens ; il défend même aux disciples d'aller aux païens (Mt. X, 5). Mais quand les Israélites refusent le ministère de celui qui était leur Messie, lorsqu'ils l'eurent crucifié, alors le Christ se détourne du peuple élu et les promesses éternelles passent aux gentils. « Allez, enseignez *toutes* les nations » dit-il à ses apôtres. Le terrain religieux était d'ailleurs préparé : les formes sacrales, prière rituelle et sacrifice commun, reçurent un sens nouveau, un contenu chrétien. C'est dès lors que le monde entier pouvait devenir Église. Et le principe structural de cette Église, don merveilleux, réservé à l'Homme nouveau par le nouvel Adam, ce principe est l'Esprit du Christ, et rien que cet Esprit-Saint, venu à la Pentecôte. Et l'A. développe — sa maîtrise à le faire est assez connue pour nous dispenser de tout commentaire — comment ce principe chrétien, catholique, est destiné à tous les peuples, à tous les temps, et particulièrement à cette Allemagne qui est si fortement menacée aujourd'hui par le mysticisme racique païen. A.

Heinrichjosef Sattler. — Weltkirche und Kultur. Eupen, Esch (pour l'Allemagne chez l'auteur, Mauritiuswall, 32, Köln), 1933 ; in-8, 46 p.

La petite brochure présente embrasse l'Église entière, Orient, Occident, moderne et ancien, elle envisage tous les temps et tous les lieux, elle parle de toute les civilisations et toutes les cultures. Ce vaste programme qu'annonçait le titre, est réduit à 46 pages de texte, à l'Église catholique et romaine, celle qui « avant tout s'exprime par l'unité autour de la chaire du prince des apôtres ». La Liturgie, elle aussi, mais plus modestement, exprime cette unité de l'Église, dit l'A. ; pour prouver sa thèse

il énumère toutes les variantes des liturgies qui ont existé ou qui existent actuellement (La classification de ces liturgies est prise chez Duchesne, mais la référence n'est pas donnée). Chaque culture a une idée personnelle du Christ « le Grec, esthète, voit le Christ dans la Transfiguration et l'Épiphanie, le Romain, homme de gouvernement, le voit dans l'organisation des œuvres et dans l'ordre de la Loi, le Slave voit le Christ dans la miséricorde et l'humilité, enfin l'Allemand l'aime autour du poétique arbre de Noël ».

Puisse la bonne Providence, dit l'A., réunir tous ces chrétiens dans une seule Église autour de la chaire du prince des apôtres. Prions dit-il, « ut sint unum ». A.

T. Tracy Walsh. — Church Facts and Principles. Milwaukee, Morehouse, s. d. ; in-12, 223 p., 1 dl.

Le présent livre contient un mélange curieux de théologie, de sermons, d'histoire ecclésiastique et de liturgie. S'il est impossible d'être d'accord avec les thèses assez modernistes de l'A., il faut souligner avec satisfaction que le livre contient de nombreuses pages qui feront du bien dans le monde anglican. Les premiers sept chapitres sont une apologie de la position théologique que l'A. défend. Il plaide avec chaleur et conviction mais il est douteux que l'histoire consentira à prouver ce que l'A. voudrait lui faire dire. Le chapitre 8 donne d'excellentes considérations sur l'Église, Corps mystique, et le chapitre 12 montre au lecteur la supériorité de la prière collective sur la prière individuelle, l'infériorité de la prière collective à la prière officielle de l'Église. Le dernier chapitre est intitulé : *Le protestantisme et l'Unité*. L'A. s'élève contre deux extrêmes : le nationalisme et le catholicisme romain. La vérité, dit-il, est dans l'Église catholique sans épithètes, compréhensive, accueillante et chrétienne sans plus.

Sans doute cette position nous paraît intenable, mais la bonne foi de l'A. est hors conteste, et son zèle pour l'Église du Christ est néanmoins admirable. A.

Dr Theol. Ernst Rösser. — Göttliches und menschliches unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht. (Görresgesellschaft, Veröff. der Sekt. f. Rechts-u. Staatswissenschaft. Heft 64) Paderborn, Schöningh, 1934 ; in-8, 192 p.

L'influence de Sohm en Allemagne fait se lever contre ses thèses, de la part des catholiques, un solide faisceau d'études bien charpentées.

Celle du Dr E. Rösser doit être mise en bonne place. C'est avec clarté, netteté et une grande sûreté qu'il arrive à cette conclusion que dès les écrits du N. T. on peut retrouver la distinction entre un droit divin immuable et un droit (divino)-humain muable, distinction qui se maintient dans les sources canoniques des neuf premiers siècles. L'élément humain variable dans le droit ecclésiastique n'est donc pas une introduction

« néo-catholique » influencée par l'étude du droit naturel et qui sortirait son plein effet vers le douzième siècle, comme le voudrait Sohm.

D. J. C. v. d. M.

P. Dr Theol. et Phil. Ewald Müller, O. F. M. — Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen herausgegeben von Heinrich Finke. XII) Munster en W., Aschendorff, 1934 ; gr. in-8, XIII-756 p., 28,80 RM.

Les actes du concile de Vienne sont perdus (deux chronistes contemporains racontent qu'ils ont été détruits sur ordre de Clément V qui avait convoqué — sur les instances de Philippe le Bel — et présidé le Synode). Mais cela n'a pas empêché l'A. de nous en décrire une histoire volumineuse et détaillée, fruit d'un labeur de plusieurs années, qui sera vraiment l'œuvre classique sur le 15e concile œcuménique. Dans l'intention du pape et dans celle de Philippe le Bel surtout, l'affaire principale à traiter par les Pères était celle des templiers, dont le roi désirait la suppression et les biens. Après l'examen des procès des inquisiteurs contre les templiers qui avaient eu lieu avant le Concile, les Pères se prononcèrent contre une condamnation. L'affaire fut renvoyée et on s'occupa de la croisade ; le résultat fut de nouvelles dîmes que le pape dut concéder au roi de France pendant les tractations secrètes avec ses ambassadeurs (février-mars 1312). C'est là aussi que le sort des templiers fut décidé. Puisqu'une sentence judiciaire avait été écartée par les Pères, il ne restait que de voter pour la suppression pure et simple (22 mars, deux jours après l'arrivée du roi). Leurs biens furent finalement assignés aux hospitaliers. Les décisions dogmatiques du Concile se relient à des questions disputées dans les deux parties de l'ordre franciscain (pour ou contre Olivi).

La question célèbre de la définition de l'âme est traitée d'une façon exhaustive. Beaucoup aussi fut fait pour une réforme dans l'Église (immunités, inquisition, ordres religieux, la curie et la fiscalité pontificale), mais l'exécution des décrets qui n'étaient point du tout prêts, fut abandonnée pour le temps après le Concile. Aussi le résultat n'en fut guère palpable. Déjà à la 3e grande session (6 mai), le Concile fut terminé, après avoir été témoin d'une forte sujétion de l'Église au pouvoir civil. La prudence de l'A. dans ses jugements d'appréciation est digne de toute louange, vu l'absence des documents principaux. Il a tiré des sources connues (surtout les relations des ambassadeurs aragonais et les travaux préparatoires) auxquelles il a ajouté quelques nouvelles encore inédites, tout ce qu'on pouvait en conclure. Par l'index complet des noms et des matières, on pourra trouver facilement dans ce volume tout ce qu'on peut savoir sur le concile de Vienne.

D. I. D.

Mons. Dr Ioannes Šimrak. — Graeco-catholica ecclesia in Jugoslavia. Dioecesis Crisiensis, olim Marčensis historiae et hodiernus status. Zagreb, Narodna Prosvjeta, 1931 ; in-8, 144 p.

L'A. retrace d'abord brièvement en latin l'histoire du diocèse slave, catholique depuis 1611 (retour de l'évêque Siméon Vredtanjič). La résidence des évêques était au monastère basilien de Marča jusqu'en 1739 puis à Pribic et depuis 1777 elle est à Križevač. Le trait caractéristique de cette histoire fut la lutte avec les évêques latins qui voulurent transformer l'évêque slave en un simple vicaire général. Puis il donne quelques renseignements sur les autres évêques serbes qui s'unirent à Rome. Dans la seconde partie (en croate), au résumé de ce qui précède fait suite un schématisme complet du diocèse de Križevač qui comprend 9 doyennés, un chapitre de chanoines (institué par Ferdinand V en 1840), 6 monastères de religieuses, mais point de monastères d'hommes. L'A. n'a pas voulu donner une forme scientifique à son opuscule, mais celui-ci n'en est pas moins bien documenté et même pourvu d'un bon index. D. I. D.

Dragomir Maritch, B. Litt. (Oxon). — Papstbriefe an serbische Fürsten im Mittelalter. Kritische Studien. (Thèse de la faculté de philosophie, Fribourg-en-Suisse). Srem. Karlovci, Serbische Kloster Buchdruckerei, 1933 ; in-8, XIV-95 p.

Pendant le moyen âge, les joupans et les rois serbes avaient des fréquents rapports avec les papes. L'A. étudie ici la portée ecclésiastico-politique des lettres que la curie romaine leur adressa depuis Jean VIII jusqu'à Clément V (873-1308). D'après l'ancien droit, le territoire serbe appartenait au patriarcat romain ; aussi les papes invitent-ils souvent les rois serbes à l'union, depuis que la séparation était devenue un fait accompli sous Alexandre III (1159-1181). Quand cette union avec Rome semblait favoriser l'indépendance nationale vis-à-vis de Byzance, de la Hongrie ou de la Bulgarie, les rois y ont été favorables. L'autre motif fut le désir d'une organisation ecclésiastique nationale et forte. L'A. illustre chaque lettre succinctement par les circonstances historiques dans lesquelles elle fut écrite. Une figure qui tranchait sur les autres princes par ses bienfaits pour l'Église catholique fut celle de la reine Hélène († 1314), peut-être la sœur de saint Louis IX de France (cfr *Bessarione*, vol. 35 (1919), p. 177). D. I. D.

Dom Denys Buenner. — L'ancienne liturgie romaine : Le rite lyonnais. Lyon-Paris, Vitte, 1935 ; in-8, 344 p., 30 fr.

Les relations primitives de l'Église de Lyon avec celles de l'Orient et les rites de cette Église, qui ont heureusement survécu à tous les nivellements, et présentent quelques analogies avec les liturgies orientales, ont accrédité pendant longtemps l'opinion rattachant la liturgie lyonnaise à celles-ci. Les études des liturgistes sérieux avaient montré déjà le peu de fondement de cette hypothèse, et le présent ouvrage ne fait que le confirmer. D'après l'A., le rite lyonnais actuel ne serait que le rite romain du IXe siècle, qui remplaça alors le rite gallican. — L'ouvrage se divise en deux parties, dont la première retrace le développement historique du

rite lyonnais (origines, décadences, restauration), et la seconde décrit son état actuel (église, livres liturgiques, calendrier, sanctoral, *Ordo Missae*, messe solennelle et pontificale). — Les nombreuses gravures, dans le texte et hors texte, qui enrichissent le volume permettent, par leur explication détaillée, de reconstituer sans peine la marche des cérémonies. L'A. a rendu à la science liturgique en général, et à l'histoire des liturgies comparées un précieux service par cette publication, la plus au point sur cette matière. D. B. B.

S. Francisci Assisiensis et S. Antonii Patavini officia rhythmica auctore fratre Juliano a Spira edidit et notis illustravit **Hugo Dausend O. F. M.**

Consuetudines liturgicae in functionibus anni ecclesiastici papalibus observandae. E sacramentario Codicis Vat. Ottobon. 356 desumpsit atque edidit **Joannes Brinktrine.** (Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica. Edita curantibus R. Stapper et A. Rücker. Fasc. V et VI) Munster en W., Aschendorff, 1934 et 1935 ; 52 et 63 p., chaque fasc. 1 RM.

Notons surtout l'intérêt du second de ces opuscules, très important pour l'histoire des cérémonies papales : il est l'intermédiaire entre les *Ordines Romani* et les descriptions liturgiques de Burchard. On ne saurait souligner assez la valeur que présente cette petite collection pour l'histoire des cérémonies liturgiques : par elle, l'attention des étudiants est éveillée sur bien des problèmes qui, sans cela, resteraient cachés, et sont pourtant bien attrayants pour les jeunes chercheurs. D. O. R.

Die Kommunionfeiern der Kirche von England, der Bischöflichen Kirche in Schottland und der Protestantischen Bischöflichen Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika. Fribourg en B., Willibrordbuchhandlung, 1934 ; in-16, 61 p., 0,60 RM.

Les textes de la *liturgie eucharistique* de trois Églises de la communion anglicane ont été réunies sans ce petit volume par l'évêque vieux-catholique d'Allemagne Dr Moog († 1934). L'intérêt que présente cette publication réside dans le fait que ces textes figurent presqu'en regard et montrent, ce que l'on ne découvre pas en assistant à ces cérémonies, la très grande unité de construction des trois Églises. *Lex credendi — lex orandi*. Sans doute la similitude de ces liturgies n'est pas l'unité de foi, mais peut-être y disposera-t-elle à mesure que l'on se rendra mieux compte de ce qui est commun. La liturgie anglicane est prise sur le type du *Prayer-book* de 1662 ; elle est donc représentative de l'anglicanisme le plus large et compréhensif. Elle comporte comme la messe latine, la récitation (facultative) du Ps. 43 et des prières jusqu'au baiser de l'autel, exclusivement. La liturgie écossaise se réclame de trois sources, du *Prayer-book* de 1549, du texte écossais propre de 1637 et de celui des *non-jurors* de 1718. La liturgie américaine est basée sur le texte écossais de 1764 et

a été introduite officiellement en 1929 seulement. Ces deux dernières liturgies ne connaissent pas les prières « au bas de l'autel » comme les textes latins et anglicans. Le *Kyrie* en langue vulgaire, ou en grec (anglican) est commun, de même que la place qu'occupent l'Épître, l'Évangile, le Credo et l'Offertoire. La grande prière fondamentale eucharistique, la Préface actuelle, est textuellement la même aux temps apostoliques de la primitive Église, dans toutes les communautés chrétiennes connues. De même la « consécration » est commune, quant à la place qu'elle occupe et aux paroles (fraction du pain). Le *Pater*, usité dans la primitive Église est omis ici et déplacé ; on ne trouve pas les prières ajoutées plus tard dans le rite latin. Suit immédiatement l'*Agnus Dei*, la communion et l'action de grâce (*Gloria*). La comparaison faite ici nous paraît de nature à favoriser non seulement la piété des fidèles mais aussi l'union des esprits par la liturgie. A.

Walter Till. — Koptische Heiligen-und märtyrerlegenden. Texte, Uebersetzungen und indices hrsg von ... (Orientalia Christiana Analecta, 102). Rome, Institut pontifical des études orientales, 1935 ; in-8, 210 p., 6 pl.

Une deuxième partie est annoncée, qui sera munie d'un index. Le présent fascicule contient vingt-cinq récits ou fragments consacrés à des saints et des martyrs. Si courts soient-ils, certains donnent une idée exacte de ce que fut souvent cette littérature pieuse. Les prouesses de Nahrow (nº 2) sont un modèle du genre. A vrai dire, ces textes, en dehors d'un succès de curiosité, n'ont que peu d'intérêt. L'absence voulue de notes historiques sur le contenu et de remarques philologiques sur la langue n'est pas faite pour corriger cette impression. Il fallait cependant faire cette édition, car les textes sahidiques ne sont pas si nombreux qu'on puisse les laisser dans le secret des bibliothèques. On saura d'autant plus gré à l'auteur de ce travail, qu'il l'a fait dans des conditions matérielles peu favorables. Sa compétence en philologie copte nous est garante qu'il aura su remédier aux inconvénients de cette méthode de travail.

D. B. M.

Paul Elmer More et Frank Leslie Cross. — Anglicanism. The thought and practice of the Church of England, illustrated from the religious literature of the seventeenth century. Londres, S. P. C. K., 1935 ; grand in-8, LXXVI-811 p., 21 sh.

Le sous-titre de l'ouvrage en précise le contenu : La pensée et la pratique de l'Église d'Angleterre, illustrée par la littérature religieuse du XVIIe siècle. C'est une compilation d'extraits, très courts d'ailleurs, des théologiens anglicans du XVIIe empruntés aux meilleures éditions de leurs ouvrages et classés sous dix-neuf titres de façon à former un exposé complet de la théologie anglicane : I. La Foi anglicane, II. L'Église, III. Les Églises séparées, IV. La Bible, V. Les Normes de la foi, VI. La

Théologie naturelle, VII. La Théologie révélée, VIII. La Sotériologie, IX. L'Eschatologie, X. Le Ministère chrétien, XI. Les Sacrements, XII. Le Baptême et la Confirmation, XIII. L'Eucharistie, XIV. Pratiques religieuses, XV. La Prière, XVI. L'Éthique, XVII. Le Roi et l'État, XVIII. Les Visites canoniques, XIX. La Piété. Cette compilation est suivie d'esquisses bio-bibliographiques (p. 787-811) concernant les quelque quatre-vingt dix auteurs du XVII[e] siècle, à qui sont empruntés les extraits, avec l'indication de l'ouvrage et la partie de l'ouvrage à laquelle est prise l'extrait. L'exposé est précédé d'une double étude, la première de P. E. More : *The Spirit of Anglicanism*, et la seconde de F. R. Arnott : *Anglicanism in the seventeenth century*. Le lecteur trouvera dans le corps de cet ouvrage une synthèse de la théologie anglicane à l'âge d'or de la littérature anglaise. La langue anglaise sous les règnes de Jacques I et Charles I est claire, précise et d'une remarquable correction de style ; elle donne la doctrine révélée qui était alors exposée pour la première fois dans la langue courante, d'un impressionnant relief. Sur beaucoup de points ces théologiens enseignent la doctrine catholique et là où ils s'en séparent par exemple sur la primauté du Souverain Pontife, la causalité des sacrements, les reliques, les indulgences, leur dissentiment reste très mesuré. Chez d'aucun, surtout dans les sermons, le style est plein d'esprit et d'humour anglais : signalons les très belles pages de G. Bull sur la justification, de R. Hooker sur les Sacrements, de W. Laud sur la Suprématie royale qui ne s'étend pas aux questions de foi, enfin même du physicien R. Boyle sur les lois de la nature, et de I. Newton sur la loi de la gravitation universelle et cette force naturelle mystérieuse, qu'il appelle un « esprit élastique » et qui se manifeste tantôt comme cohésion, tantôt comme fluidité, tantôt comme énergie électrique, tantôt comme lumière ou quelque autre des sensations. On trouve en outre dans ces pages le témoignage que dès cette époque l'anglicanisme s'occupait des Églises orientales séparées et de leur retour à l'unité.

Le choix d'extraits placés bout à bout ne laisse pas apparaître les divergences d'opinion entre les auteurs : celles-ci d'après l'auteur de l'introduction ne nuiraient pas d'ailleurs à l'unité d'esprit anglican, qui anime tous ces théologiens : cet esprit est le juste milieu qu'ils conservent entre les deux extrêmes du Romanisme et du Puritanisme, sauvegardant d'une part le libre examen, d'autre part les coutumes vénérables du culte catholique ; esprit de « juste milieu » que Newman encore anglican a tenté de retrouver dans sa : *Via Media*, et dont les théologiens plus récents comme Gore et les anglicans modernistes auraient renoué la tradition authentique. Ainsi l'affirme M. P. E. More.

Nous ne pouvons entrer ici dans une discussion sur l'esprit authentique de l'anglicanisme ; qu'ils uffise de faire trois remarques, qui souligneront l'importance de l'ouvrage analysé ici. 1. Newman a eu l'idée le premier vers 1835 de publier un ouvrage systématique de théologie anglicane tiré des théologiens du XVII[e] siècle et dont ses leçons sur « la Fonction

Prophétique de l'Église considérée par rapport au Romanisme et au Protestantisme populaire » ne sont qu'un chapitre : le traité sur l'Église chrétienne (*Apologia*, 1905, p. 62). 2. Newman élargit le domaine de l'âge d'or de la théologie et y inclut des auteurs comme Butler et l'archevêque Wilson (*Via Media* I, p. 17), mais loin de chercher chez eux la sagacité et l'érudition de l'exégèse et de la critique moderne il s'attache à tout ce qui marque au coin de ce qu'il appelle la « Sagesse divine » (*ibid.*, p. 25). 3. Newman dans l'Introduction à la 3e édition de la *Via Media* (Londres 1897), a fait justice des attaques lancées contre la doctrine catholique romaine par lui-même dans les premières éditions publiées à l'époque où il était anglican. M. P. L. More oublie de le noter.

D'après l'auteur de l'introduction, Newman a abouti à l'absolutisme de l'Église romaine, parce qu'il s'est mépris sur la véritable *Via media*, en germe dans la théologie du XVIIe, celle du christianisme libéral, dans ce que P. E. More appelle le « pragmatisme » en théologie. Celui-ci s'écarte de la pseudo-antiquité de la réforme et du médiévalisme tenace de la Contre-Réforme et serait le véritable esprit de l'anglicanisme : il est en dernière analyse, nous dit l'auteur, « l'humilité craintive devant les divins mystères de la foi et la reconnaissance de l'insuffisance du langage à définir l'ultime paradoxe de l'expérience » (p. XXXVII).

Le but de cette publication est donc de mettre la théologie moderniste anglicane sous le patronage des théologiens du XVIIe. Pour que ce patronage soit légitime il ne suffit pas de montrer que le libre examen ouvrait la voie au moderniste, mais que ces théologiens ont été les partisans et les défenseurs du modernisme. Dom TH. BELPAIRE.

Theodore St. Clair Will. — The Episcopal Church. Milwaukee Morehouse, 1934 ; p. 135, 1,50 dl.

Petit traité sur l'Église en général et l'Église épiscopalienne anglicane d'Amérique en particulier : sa nature, ses coutumes, son culte, son message, sa continuité, son enseignement, ses sacrements (baptême, communion, confirmation). Il servira à connaître la doctrine courante chez les anglicans et leur tendance d'accréditer chez eux le terme d'« Église catholique » pour désigner une « Confédération d'Églises, autonomes chacune dans sa région » qu'est l'Église épiscopalienne.

Alt-Katholischer Kalender 1936. — 46 Jahrgang. Herausgegeben von F. H. HACKER. Bonn, Willibrordbuchhandlung ; in-4, 72 p., nombreuses illustrations.

Calendrier ecclésiastique et almanach de l'Église vieille-catholique d'Allemagne. Renseignements intéressants sur les « Églises-sœurs » en Europe. Description de l'élection et du sacre de Mgr Erwin Kreuzer, évêque d'Allemagne, successeur de Mgr Georges Moog, décédé le 28 déc. 1934.

Lire, page 21, une notice sur l'« Alliance Œcuménique » organisée

sous les auspices de l'archevêché vieux-catholique d'Utrecht. On y parle des relations avec les « catholiques en communion avec les vieux-catholiques, p. ex. l'Église anglicane », et avec différentes branches du protestantisme. Les Orthodoxes ne sont pas nommés. Y aurait-il un froid dans les relations avec l'Orthodoxie ? La prudence de celle-ci découragerait-elle les espoirs unionistes des vieux-catholiques ? I. A. C.

Kirche im Volk. Zeugnisse vom Alt-Katholiken-Kongress in Konstanz, 1934. Bonn, Willibrordbuchhandlung, 1935 ; in-8, 60 p.

Le congrès vieux-catholique tenu à Constance en 1934 eut à s'occuper du problème national dans ses relations avec le « catholicisme non-romain» de l'Occident. « Nationalkirchentum oder internationale Weltkirche » ? — telle était la question.

Les orateurs du Congrès estiment unanimement que l'Église vieille-catholique indique la voie qui mène à la spiritualisation des valeurs nationales, en même temps qu'à leur approfondissement. I. A. C.

J. G. Lockhart. — Viscount Halifax. Part One, 1839-1885. Londres, Centenary Press, 1935 ; in-8, XII-285 p., 12/6.

L'auteur de cette biographie avait été prié par Lord Halifax, quelques mois avant sa mort, d'entreprendre ce travail, pour lequel il avait été mis en possession de tous les papiers de famille et avait reçu cette recommandation, d'éviter de ne parler que de « papisme ». Le livre répond pleinement aux intentions du défunt,il décrit la vie familiale d'un noble gentilhomme, qui consacre son activité à une cause plus noble encore : l'union des Églises. L'exposé, mené dans cette première partie jusqu'à la mort des parents de Charles Wood, qui hérite en 1885, de leurs titres et de leurs biens, relate consciencieusement les événements et les souvenirs : il n'a rien de l'histoire d'une époque ou de l'analyse d'un caractère. Il contient de précieux documents relatifs au développement des idées anglo-catholiques et unionistes dans le monde anglican d'Angleterre : les lettres à son père et au prince Edouard en 1868 où Ch. Wood renonce à la carrière parlementaire et à sa charge de camérier à la cour (p. 143 et 208) pour devenir le président de la *English Church Union*, association bien modeste encore alors qui se fera le champion du ritualisme en Angleterre, les lettres racontant un premier voyage à Rome en 1862-63 ; puis nous trouvons les débuts de la congrégation anglicane-missionnaire Saint-Jean l'Évangéliste ; les relations de Ch. Wood avec les tractariens devenus catholiques et ceux qui évoluaient vers le libéralisme en théologie, surtout son intimité avec le Dr Pusey et le Chan. Liddon. La conversion d'un de ses amis au catholicisme n'ébranle pas sa confiance dans l'Église établie (p. 122). Là on voit combien les convictions de Lord Halifax lui sont propres, ni Pusey pour lequel il avait une profonde vénération, ni Liddon, son confesseur, ne les ont influencées. Toute sa vie révèle une loyauté indéfectible vis-à-vis de ce qui est pour lui la vérité divine ;

dans des âmes aussi chevaleresques le doute prend les proportions d'une déloyauté, aussi y trouve-t-on partout cette belle assurance et cette parfaite bonne foi dans les actions et dans les rapports que Lord Halifax aura après 1885 avec ses coreligionnaires et les catholiques. Au tome second, qui paraîtra dans un an, est réservé cet intéressant sujet.

D. TH. B.

N. Iorga. — Byzance après Byzance. Continuation de l'« Histoire de la Vie Byzantine ». Bucarest, Institut d'études byzantines, 1935 ; in-8, 266 p.

Le savant auteur a voulu compléter son tableau de la vie byzantine. Dans ce volume, tout en faisant l'histoire des siècles qui suivirent la prise de Constantinople par les Turcs, l'A. montre les transformations voulues ou subies par les hommes et les institutions. Des quatre volumes de cette Histoire, et que nous avons recensés ici, ce dernier nous a paru le plus nouveau et contenant le plus d'inédit. Dans ce volume l'A. peut avec fierté rappeler l'influence et la protection des princes roumains sur l'Église et le patriarcat byzantin. Les « Histoires Byzantines » s'arrêtent ordinairement à la prise de Constantinople par les Turcs et en quelques paragraphes — et encore rarement — relatent quelques faits subséquents de l'histoire du Patriarcat. N. Iorga en publiant ce dernier volume, a un mérite tout spécial et on lui doit une grande reconnaissance. Dans une prochaine édition française de son *Histoire de la Vie Byzantine*, il songera peut-être à en faire revoir le style. C'est le seul point qui devait être relevé.

Dom TH. BECQUET.

Karl Tiander. – Das Erwachen Osteuropas. Die Nationalitätenbewegung in Russland und der Weltkrieg. Leipzig-Vienne, Braumüller, 1935 ; in-8, 184 p., 6 RM.

Le livre renferme des souvenirs, auxquels sont attachées des perspectives concernant l'avenir en Russie. L'Union soviétique actuelle possède une population de 158.500.000 habitants avec 180 différentes peuplades, possédant des degrés différents de culture. Quel sera l'effet de la renaissance nationale des différents groupements sur l'État ? Les bolchéviks ont basé leur nouvelle constitution sur l'autonomie culturelle de différents peuples. Leur action n'est que la mise en application de l'idée nationale qui travaille les esprits depuis la Révolution française. La Finlande, les pays baltes, la Pologne ont conquis l'indépendance complète.

M. Tiander nous permet de jeter quelques coups d'œil dans l'évolution du problème qu'il a vécu comme Finlandais en Russie. C'est instructif ; on apprend beaucoup de choses, surtout sur la période de la Grande guerre. Le récit est vivant et attrayant. Parfois perce un certain journalisme superficiel, mais le livre n'a pas de prétentions scientifiques. Le pape actuel Pie XI qui était nonce à Varsovie pendant la guerre polono-bolchevique, ne s'appellait pas Tommasini, comme le veut l'auteur (p. 143), mais Ratti.

D. M. S.

Joseph Dubois. — L'Économie soviétique, maîtresse de ses destins. Paris, Les Éditions Nouvelles, *s. d.* (1935) ; in-16, 90 p.

Ode à l'U. R. S. S. — « A mesure que l'Économie soviétique s'équipait, toute possibilité de renaissance, sous une forme directe ou indirecte, de l'ancien état de choses disparaissait... » (p. 16). D'accord ! ce serait faire preuve d'une médiocre clairvoyance que d'escompter un retour à l'ordre ancien. Mais où l'on fait des réserves, c'est lorsque l'A. anathématise ceux qui osent penser que « l'Économie soviétique n'a pu arriver aux résultats qu'elle a obtenus qu'en reniant le communisme ». M. Dubois est persuadé d'assister au triomphe définitif de la doctrine communiste, à sa parfaite réalisation. Pour lui, il ne s'agit pas de faire croire que nous sommes « devant une de ces situations révolutionnaires où : Déjà Napoléon perçait sous Bonaparte » (p. 35). Qu il nous indique donc, parmi les mesures prises par la Dictature en 1934-35, *une seule* qui ne soit pas un défi à l'idéologie marxiste ! I. A. C.

Vl. A. Maevskij. — Revoljucioner-Monarchist. (Un révolutionnaire monarchiste). Novyj Sad, 1934 ; in-8, 110 p.

N. V. Peterec. — Mladorosskoe stanovlenie. (Quel doit être un Jeune Russe). Malyk et Kamka, Shang-Haï, 1935 ; in-8, 126 p.

M. Maevskij retrace l'existence de Léon Tichomirov (1852-1923). Cette passionnante figure d'un régicide devenu un Maurras, mais un Maurras chrétien et obéissant, est riche d'enseignements pour qui veut connaître les circonstances politiques du dernier règne et remonter aux sources du nationalisme post-révolutionnaire russe.

Ce théoricien chrétien du monarchisme russe est le maître incontesté d'un vaste mouvement contemporain, politique, économique et social, qui se propose l'édification de la « Jeune Russie », et dont M. Peterec dégage les caractéristiques principales : spiritualisme, traditionalisme religieux et politique, joints à un radicalisme social inspiré par la « recherche de la justice » propre à la psychologie russe. I. A. Caruso.

Evel Gasparini. — La cultura delle steppe. Morfologia della civiltà russa. (Pubblicazioni dell « Istituto per l'Europa orientale » in Roma). Rome, Institut pour l'Europe orientale, 1934 ; in-8, 215 p.

Dans son ouvrage l'A. développe une thèse assez originale : la culture slave serait, d'après lui, plus rapprochée de l'ancienne culture des peuples indo-germaniques ou iraniens que la culture des peuples occidentaux. Au chapitre II, il tâche de démontrer sa thèse au point de vue linguistique, et au chapitre III en comparant les coutumes et les mœurs des peuples slaves avec ceux de l'Iran. Le chapitre le plus intéressant à notre point de vue est le quatrième qui parle du « Raskol » russe ou du schisme des vieux-croyants et de différentes sectes qui en sont issues. Il nous paraît très juste ce que l'A. dit dans l'Introduction : que pour connaître la cul-

ture russe il ne suffit pas d'étudier la littérature (ce qui est vrai, d'ailleurs, pour tout autre peuple), mais nous ne pouvons pas souscrire à sa conclusion qu'il est impossible pour la Russie de s'insérer dans le circuit de la culture européenne. D. V. K.

M. Gierens, S. J. — De causalitate sacramentorum seu de modo explicandi efficientiam sacramentorum Novae Legis. (Textus et Documenta Pont. Univ. Gregorianae, Ser. Theol., 16). Rome, Université Grégorienne, 1935 ; in-8, 127 p.

Les textes recueillis visent deux questions :

1) Celle de l'effet primaire des sacrements (*physice vel moraliter vel juridice vel intentionaliter* ; *mediate vel dispositive*). 2) Quelle fut l'opinion des grands scolastiques ? Les textes ont été choisis dans le dessein de laisser entrevoir le progrès de la question au cours du temps.

Les citations au nombre de 83, débutent par saint Augustin et vont jusqu'à De Lugo. Suit l'*Index nominum* et l'*Index rerum*. D. M. S.

Dom Anscar Vonier, O. S. B. — The Victory of Christ. Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1935 ; in-12, 180 p., 5 sh.

Un nouvel ouvrage de dom Vonier qui ne le cède en rien à ses œuvres précédentes et qui mérite les mêmes chaleureuses appréciations. Comme l'éminent auteur le dit dans sa préface « on a beaucoup écrit des profondes transformations apportées à l'humanité par le christianisme. C'est un sujet de prédilection pour les apologistes du catholicisme de montrer comment l'Église a triomphé et triomphera encore victorieusement dans les conflits les plus féroces. Les hagiographes peuvent facilement établir la puissance de la grâce divine dans les cœurs d'individus, hommes ou femmes. L'idée d'une victoire spirituelle explique des manifestations de l'Histoire de l'Église ». L'A. veut attirer l'attention sur le dogme de la Victoire du Christ. Car nous ne pouvons restreindre notre croyance à la Victoire du Christ sur la mort, par sa Résurrection, sur le péché par sa sainteté personnelle, ni uniquement à sa glorification à la droite du Père. Le Christ est victorieux, c'est une conséquence du dogme de sa glorification, c'est un fondement de la Foi chrétienne, une vertu qui est dans l'Église. Et cette victoire du Christ atteint l'humanité car « l'humanité est vraiment le siège du Mystère de l'exaltation du Christ, comme elle est, par exemple, le siège (la matière, l'objet...) de l'Eucharistie ».

On voit l'intérêt de cette étude théologique qui est bien dans l'esprit théologique oriental. D'une lecture facile, sans digressions ardues qu'un simple fidèle ne pourrait suivre, cet ouvrage est clair et simple au point de faire naître le sentiment que « nous savions déjà tout cela ». L'A. n'a eu qu'à scruter l'Évangile et le Nouveau Testament. Quelques rares extraits de saint Léon. Maître de son idée, l'A. éclaire, en vingt chapitres, divers aspects du dogme, de l'histoire de l'Église, de la mystique. Livre de piété, de science, de sain christianisme et de confiance.

Dom Th. Becquet.

Emil Brunner. — Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth. Tubingue, Mohr, 1934 ; in-8, 44 p.

Le présent opuscule, d'une cinquantaine de pages seulement, nous mène au fond du renouveau théologique protestant, dont le professeur Barth est le plus intrépide champion. L'A. se voit obligé d'exposer en public les éléments de son débat avec le Maître ; il n'arrive pas à se faire écouter de lui directement, et il craint que par son silence il ne laisse accréditer les malentendus qui sont dans l'air ; il s'agit d'ailleurs de défendre ses propres positions à lui, par cette discussion tout le monde gagnera un peu plus de lumière.

Trois choses font l'objet de ces quelques chapitres : le combat de Barth pour un renouveau chrétien dans le protestantisme, renouveau qui est en si bonne route qu'il ne s'agit plus comme jadis du problème « Dieu en nous », mais du problème des « données de la Révélation apportée par Jésus-Christ ». Ce renouveau l'auteur l'approuve et il le suit ; mais, deuxièmement, Karl Barth se lance sur une fausse route et là l'A. ne veut plus se solidariser avec le Maître. La Révélation du Christ est l'apport de la grâce aux hommes et c'est sur la nature et les conséquences de ce don divin que porte le conflit. Nous sommes ici devant les mêmes problèmes qui tourmentaient déjà Luther et qui se résument en ces quelques mots : la grâce seule justifie, le problème de la Prédestination et celui de la Liberté. Dans la troisième partie du travail l'A. expose ses propres vues sur ces questions.

A ces discussions qui sont vieilles comme l'est l'Église, l'A. apporte pas mal de passion, pas mal d'amour pour ce qu'il croit la seule vérité. Cette façon de discuter est une force et une faiblesse, mais elle nous empêche de prendre part à la mise au clair de ce problème, qui mérite pourtant plus de lumière que ce qu'on y a apporté jusqu'ici. A.

Emil Brunner. — Unser Glaube. Eine christliche Unterweisung. Prédication populaire d'ascétique protestante. Berne-Leipzig, Gotthelf, 1935 ; in-12, 174 p.

La paganisation progressive du monde et particulièrement de l'Allemagne moderne fait naître aujourd'hui toute une littérature. Dans cet ensemble le présent volume appartient au genre de la prédication populaire d'ascétique protestante. Il commence par la question « Y a-t-il un Dieu ? » et se termine, plus heureusement, par des considérations sur la vie éternelle. Dans le chapitre sur « l'Église » (p. 139) l'A. fait des remarques bien opportunes. « *εκκλησία* » dit-il, veut dire « petit groupe appelé », clan de volontaires qui ont répondu à l'appel du Roi. L'Église n'est pas seulement, dit-il, cette bâtisse importante, monument central des villages et des villes, couronné de cloches, destiné aux réunions dominicales et pourvu d'un gardien-curé, non, l'église est l'ensemble de ces volontaires qui se sont enrôlés sous la bannière d'un grand Roi ; mais non point de ceux qui ont posé le geste réglementaire et qui ont reçu l'uniforme, qui

portent le signe extérieur du groupe ; le signe des vrais soldats est intérieur, invisible, il est un « perpétuel recommencement », adhésion toujours sur le qui-vive et toujours renouvelée.

Ces considérations sont bien opportunes dans notre monde spirituel si affadi et mécanisé. Il suffit d'ajouter à cette foi, — notre foi, — tout ce que l'Église est en plus de cela, c. à. d. historique et visible — et sous cette réserve le livre est beau, direct, utile et recommandable. A.

The Way to God (the Broadcast Talks), I. J. S. Whale, W. R. Matthews, F. A. Iremonger, 138 p. ; II C. C. Martindale, C. E. Raven, G. F. Macleod, 168 p. Londres, Student Christian Movement, 1935 ; in-8, 3/6 le volume.

L'individualisme, la funeste thèse que la religion est « affaire privée », enfin tous les succédanés de ces erreurs, ont fait que peu à peu beaucoup de cérémonies publiques de l'Église sont abandonnées. La nécessité de faire entendre le message de l'Église à ceux même qui ne fréquentent pas les assemblées chrétiennes, ce zèle de la propagande a fait inaugurer des conférences, des sermons ou de simples causeries, et cela en se servant de la T. S. F. Des prédicateurs et théologiens anglais de renom ont prêté leurs talents à cette activité apostolique : un certain nombre de ces textes se trouvent réunis dans le présent volume. On y trouve toutes les grandes questions qui intéressent la vie moderne, questions sur lesquelles on réfléchit et qui tourmentent l'« homme dans la rue ».

Une première partie comprend des chapitres sur la nature humaine, sur l'inquiétude de Dieu ; ils représentent le mouvement de l'homme vers le divin. Une seconde partie dessine le mouvement contraire et montre que Dieu parle à l'homme, que l'homme doit écouter cette parole, prendre une position personnelle, immanente et enfin que seule la parole de Dieu, les décisions de Dieu sur les destinées humaines sont capables de satisfaire toutes les aspirations les plus profondes du cœur humain. Le second volume contient les discours d'un P. Jésuite et de deux anglicans. Cette fraternité nous est sympathique. Et cela d'autant plus que le P. Martindale s'est donné de la peine pour ne pas blesser les sentiments des innombrables anglicans qui l'écoutent. Cela est si nouveau qu'il faut le souligner. La thèse catholique est présentée entièrement sans aucune tendance de « explain away » ; à la fin du chapitre les trois auteurs répondent aux questions — imaginaires — des auditeurs. Cette « apologia » est nécessairement vulgarisatrice, populaire, mais c'est précisément son but.

En général, ces conférences sont bien écrites ; elles sont vulgarisées avec beaucoup de tact psychologique. Sans épuiser toute la matière, ni même être parfaites au point de vue apologétique, elles feront beaucoup de bien dans les milieux auxquels précisément elles s'adressent. On doit féliciter le Student Christian Movement de l'excellente initiative qu'il a prise.

A.

Dr Ildefons Herwegen. — Antike, Germanentum und Christentum. (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen, B. 1). Salzbourg, Pustet, 1932 ; in-8, 80 p.

Le titre du livre juxtapose la mentalité antique, c. à. d. le tempérament de l'Église méditerranéenne et latine au germanisme (pour ne pas dire au racisme) moderne, et la question qui se pose est de savoir quels sont les rapports de droit et de fait qu'entretiennent ces deux pôles avec le christianisme. Question actuelle et opportune et dont la personnalité de l'A. nous garantit une solution profonde et intéressante.

La mentalité de chaque peuple, ses défauts et ses qualités, sont le produit de sa position géographique, de son évolution historique et des aspirations. « Pour l'homme antique, (pour le latin), la réalité la plus haute se trouve dans la meilleure spiritualité — pour le germain, au contraire l'idéal de la réalité se trouve en ce qu'il peut le mieux atteindre » (p. 26). Au rythme classique de l'ancienne culture, faite d'amour pour les proportions, de symétrie et d'ordre hiérarchique, le germain, vivant dans un combat perpétuel contre la rigoureuse nature de son pays, oppose un dynamisme incessant. Et ces oppositions nationales et raciques s'expriment dans tous les domaines de la vie, en architecture, poésie, musique et même en religion. « La Réformation du XVIe s. n'a fait que déchirer le voile, elle a montrée cette opposition racique dans toute son étendue » (p. 24).

En religion ces antinomies sont particulièrement douloureuses. Tandis que l'homme antique est habitué de voir, derrière les signes, (cfr Plotin) la réalité qu'ils représentent, le Germain, lui, s'efforce de dépouiller le signe de ce qu'il a de fictif et de posséder ainsi la réalité elle-même. C'est de cette tendance que sont nés en Allemagne certains courants d'idées comme celui du « désir de voir l'hostie ». Ainsi on conservait, par exemple, dans des maisonnettes, derrière un verre l'Hostie sainte, afin que tous puissent aller la voir. Peu à peu on consacre surtout dans ce but d'exposer. La vue de l'Hostie suffit au peuple ; on prétend que cette vue remplace l'assistance à la Messe ; on voit naître une controverse qui veut savoir si la vue équivaut à la manducation ; on parle d'une véritable communion des yeux ; etc, etc, etc. Dans ce domaine, où le savant abbé de Maria-Laach est un des meilleurs spécialistes, on trouve des considérations qui sont de la plus brûlante actualité. Mais elles ne sont qu'une parenthèse.

Ayant donc fait l'histoire des oppositions raciques entre l'antique homme et le germain, l'A. se demande si en vérité il n'y a pas de rapprochement possible, c. à. d. si le christianisme et la notion racique du germanisme sont irréconciliables, alors que le premier est presque identifié avec le latinisme. Pareille réponse serait évidemment fausse, car le christianisme évolue sur un plan qui par son essence même est infiniment supérieur aux problèmes des races et à leurs mœurs respectifs. La religion est si générale, si souple d'adaptation et si désireuse de se faire toute à tous, elle est si essentiellement unité spirituelle, que rien, même les pires oppositions,

n'est capable de séparer ceux qui sont tous, au même titre, les membres constituants de son Corps Mystique. « Vos autem (omnes) genus electum, regale sacerdotum, gens sancta ». A.

Dr Konrad Algermissen. — Germanentum und Christentum. Hanovre, Giesel, 1935 ; 5e éd., XIV-440 p.

L'auteur de cet ouvrage est bien connu par ses synthèses de grands mouvements. Il présente ici au peuple allemand une contribution très utile à l'histoire de sa piété, contribution dont le but est avant tout apologétique, et vise le néo-paganisme. Les anciens Germains, ariens venus de l'Est de l'Europe, étaient pénétrés d'un esprit profondément religieux, qui se manifeste premièrement dans la forme d'un monothéïsme très net et très surnaturel, et dégénère ensuite avec le temps en un polythéïsme humain. En même temps, la morale, primitivement sévère, dégénère aussi, et en arrive à un degré de barbarie qui n'exclut pas les sacrifices humains. — Le Christianisme a relevé la race allemande ; il fut rapidement assimilé par les Germains, ainsi que le prouvent les rois et les reines, et le Heliand. L'A. apporte de nouvelles lumières dans l'histoire de la conversion des Saxons, sans pourtant voiler aucun fait désobligeant. — Mais le vraie question est d'arriver à la synthèse du Germanisme et du christianisme, question bien ancienne, mais redevenue actuelle étant donné que les chefs de l'Allemagne actuelle aiment à parler d'une Allemagne et allemande et chrétienne. « Il y a, dit l'A., une sainteté allemande chrétienne, c'est-à-dire que le christianisme n'est nullement pour les Allemands un vernis non assimilable, mais bien le « don de Dieu » qui fait de pauvres citoyens de la terre des enfants du ciel. Les grands hommes allemands de tous les siècles qui étaient de fervents chrétiens, prouvent cette thèse. A noter que le present ouvrage a été rayé des bibliothèques publiques par ordre du Gouvernement national-siocaliste.

Dom M. Schwarz.

Prof. Dr Constantin Ritter. — Platonismus und Christentum. 3 Vorträge. Tubingue, Heckenhauer, 1934 ; in-8, 74 p.

Parallèle entre Platon et Jésus, leur vie, leur doctrine, leur influence ; avec une tendance marquée de ramener Jésus au niveau de Platon, d'expliquer le Christianisme comme une conception géniale : c'est ne pas comprendre le caractère surnaturel de la doctrine et de l'œuvre du Christ.

D. Th. B.

Édouard Krakowski. — Plotin et le paganisme religieux. (Les maîtres de la pensée religieuse, 3). Paris, Denoël et Steele, 1933 ; in-8, 301 p.

Le présent ouvrage ne doit, de l'aveu de l'auteur lui-même, être situé ni dans les travaux d'érudition, ni dans les travaux de vulgarisation.

L'auteur a choisi un genre intermédiaire. Sacrifiant l'apparence d'érudition à l'élégance de présentation il rend le livre d'accès facile et agréable. Essayant d'autre part de rendre le plus pleinement la pensée complexe d'une école philosophique hellénique il en fait un livre réservé à une élite. — Le livre comprend onze chapitres. Après une étude sur Alexandrie et son ambiance intellectuelle, l'auteur consacre un chapitre à l'investigation des sources de la religion et religiosité helléniques. Puis il étudie le judaïsme et le christianisme à Alexandrie ; le platonisme alexandrin, le mysticisme et l'intuition esthétique néo-platonicienne, le système de Plotin, ses successeurs, les rapports du néo-platonisme et du christianisme ; enfin l'École d'Athènes et, en dernier lieu, le néo-platonisme dans l'histoire de la philosophie jusqu'à nos jours. — L'auteur essaie de montrer la « continuité qui relie le néo-platonisme au platonisme ésotérique et le christianisme philosophique (malgré l'originalité absolue du fait chrétien) au mysticisme originellement païen ».

Il veut poursuivre la transformation intérieure du néo-platonisme et retracer ses attitudes successives par rapport au christianisme. Il veut enfin réhabiliter la notion d'une culture gréco-latine tant chrétienne que païenne, découvrir entre l'une et l'autre une tradition ininterrompue, faire ressortir aussi ce que cette culture a apporté à la civilisation moderne.

Une chose étonne dans ce livre excellent : c'est le jugement sévère que l'auteur prononce contre les slavophiles russes qu'il déclare être fort proches de cette autre école moderne soucieuse elle « de se délester du bagage chrétien et même humain »....

Comment l'auteur qui a remarqué le véritable esprit du platonisme jusque dans la philosophie d'un Schelling ou d'un Bergson, n'a-t-il pas remarqué la continuation du même courant chrétien et humain autant qu'intuitiviste, dans la philosophie de la « connaissance pleine « d'un Chomjakov ou d'un Kirěevskij ? S. O.

Canon W. J. Sparrow Simpson. — Religious Thought in France in the XIXth Century. Londres, Allen et Unwin, 1935 ; in-12, 192 p.

C'est une histoire longue et mouvementée que celle de la pensée religieuse en France au XIXe siècle. Le coup d'œil rapide qu'en fait l'A. du présent ouvrage, n'est pas absolument égal, mais il est clair et détaillé pour les parties qu'il a bien voulu développer. Après deux chapitres respectivement consacrés au positivisme de Comte et la religion-nature, viennent cinq études sur le protestantisme français. Cela paraît disproportionné ; aussi l'A. a-t-il soin de s'expliquer, en rappelant la boutade de Napoléon au sujet du protestantisme en France : « Il n'y a pas assez de religion en France pour en faire deux ». Le chapitre sur le modernisme, qui vient ensuite, n'est pratiquement qu'un résumé de la carrière d'Alfred Loisy. Un chapitre entier est consacré à Bergson et à son influence, un autre aux vicissitudes des questions bibliques en France, un autre aux théologiens dogmatiques et un autre aux prédicateurs. *Irénikon*, quoique

paraissant en Belgique, est mentionné avec sympathie, comme continuant l'activité du Cardinal Mercier (p. 153-154). D. T. S.

Nicolas Berdjaev. — Sudba čelověka v sovremennom mirě. (La destinée de l'homme dans le monde contemporain. Pour comprendre notre époque). Paris, YMCA-Press, in-12, 84 p.

Nikolai Berdiajew. — Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit. Deutsch von J. Schor. Lucerne, Vita Nova Verlag, 1935 ; in-8, 100 p.

Voici un livre de Berdjaev qui a fait sensation. Sa traduction anglaise a paru à la *Student Christian Movement Press* de Londres. Il a occasionné une polémique de l'auteur avec le R. P. Četverikov, (v. plus haut : *Revue des Revues*) et beaucoup de commentaires dans la presse russe et étrangère. Tout le monde y a reconnu une grande actualité, l'expression d'une pensée qui « sue l'eau et presque le sang » sur la tragédie actuelle de l'homme *possédé* par le bestialisme, l'économie, le machinisme, parce que détaché de l'Esprit et tâchant en vain de trouver un *ordre* (fascisme, communisme, racisme, etc.). Ses efforts seront inutiles et ne feront qu'accentuer la dégradation, tant qu'il ne retrouvera pas l'Esprit dans un christianisme purifié lui aussi de toutes les déformations anti-théandriques. C'est en effet le théandrisme intégral qui seul peut redonner au christianisme son vrai climat et à l'homme sa vraie personnalité, et la véritable principe pour bâtir la cité digne de lui. Pour mieux apprécier l'anthropologie de Berdjaev, dont l'allure « publiciste » de ce tract peut voiler la profondeur, on ira la chercher dans l'exposé plus calme et plus philosophique qu'il en a donné dans *La Destination de l'homme* traduite dernièrement en français et en allemand.

La traduction allemande sortant de la maison d'éditions « Vita Nova » de Lucerne habille élégamment la pauvre brochure russe sans la défigurer. L'allemand se prête bien au style du philosophe. Un Index des noms propres termine le volume avec une note un peu pédante pour ce genre d'ouvrages. Dom C. Lialine.

LISTE DES OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

(La plupart feront l'objet d'un compte-rendu dans un prochain numéro).

Aigrain, René. — *Les Universités catholiques.* Paris, Picard, 1935 ; in-8, 80 p.

Attwater, D. — *The Catholic Eastern Churches* (Religion and Culture series). Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1935 ; in-8, XX-308 p., 3 dl.

Bardy, Gustave.— *La Vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles.* Paris, Bloud et Gay, 1936 ; in-8, 318 p., 30 fr.

Barrois, A.-G., O. P. — *Précis d'archéologie biblique* (Bibl. cath. des Sc. relig.). Paris, Bloud et Gay, 1935 ; in-16, 198 p.

Berdiaeff, N. — *Cinq méditations sur l'existence* (Philosophie de l'Esprit). Paris, Aubier, 1936 ; in-16, 210 p., 15 fr.

Berg, Ludwig. — *Christliche Liebestätigkeit in den Missionsländern.* Fribourg en Br., Herder, 1935 ; in-8, 217 p.

Bonsirven, Joseph, S. J. — *Épîtres de saint Jean* (Verbum salutis) Paris, Beauchesne, 1936 ; in-12, 310 p., 24 fr.

Borodajkewicz, Taras. — *Deutscher Geist und Katholizismus im 19 Jhrt.* Am Entwicklungsgang Constantins v. Höfler dargestellet. Deutsche Geistesgeschichte hrsg von Univ.-Doz. Dr P. Virgil Redlich. Salzbourg, Pustet, 1935 ; in-8, 180 p.

Borromaeus van Meerveldhoven, O. M. Cap. — *Preeken, Conferenties, Gebeden.* Voor de Internationale Bidweek, Missiedagen en Hereenings-Apostolaat. Nimègue, « De Gelderlander », s. d. ; in-8, 193 p.

Bouer, William Cl. — *The Church at work in the modern World.* Chicago, Un. of Chicago Press ; in-8, 304 p., 2 dl.

Brosch, Dr J. — *Das Wesen der Häresie* (Grenzfragen zwischen Theologie u. Philosophie 2). Bonn, Hanstein, 1936 ; in-8, 120 p., 3,80 M.

Brunstaed, Friedrich. — *Adolf Stöcker.* Wille und Schicksal. Berlin, Wichern, 1935 ; in-8, 168 p., 3,60 M.

Carpenter, Ch. Th. — *The New Age of Christianity.* Boston, Meador Publishing Co, ; in-8, 168 p., 1,50 dl.

Cretté, E. — *Pascal : Pensées choisies.* 3e éd. Paris, Téqui, 1936 ; in-16, XII-80 p., 1,50 fr.

Demus, Otto. — *Die Mosaiken von San Marco in Venedig,* 1100-1300. Baden-Vienne, Röhrer, s. d. ; in-8, 107 p., 50 pl.

Dennefeld, L. — *Histoire d'Israël et de l'ancien Orient* (Bibl. cath. des Sc. relig.). Paris, Bloud et Gay, 1936 ; in-16, 218 p.

D'Irsay, Stephen. — *Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours.* T. I, *Moyen âge et Renaissance* ; T. II, *du XVIe s. à 1860.* Paris, Picard, 1933-1935 ; in-8, 372-450 p.

Dœlger, Dr. F.-J. — *Antike und Christentum,* B. V. H. I : Lumen Christi : Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum. Münster en W., Aschendorff, 1936 ; in-8, 80 p., 3,75 M.

Duplessy, Chan. E. — *Le pain des grands.* T. III : *Prière et Sacrements.* Paris, Téqui, 1935 ; in-12, 330 p., 12 fr.

Festugière, A.-J. et Fabre, A. — *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur.* I. *Le cadre temporel* ; II. *Le milieu spirituel* (Bibl. cath. des Sc. relig.). Paris, Bloud et Gay, 1935 ; in-16, 190-208 p.

Forest, A. — *Du consentement à l'Être* (Philosophie de l'Esprit). Paris, Aubier, 1936 ; in-16, 160 p., 12 fr.

GRIMAUD, Abbé CH. — *Foyers brisés*. Paris, Téqui, 1935 ; in-12, XII-284 p., 10 fr

GUARDINI, R. — *The Church and the Catholic*, together with *The Spirit of the Liturgy*. Londres, Sheed et Ward, 1935 ; in-12, 211 p.

GURIAN, WALDEMAR. — *Der Kampf um die Kirche im dritten Reich*. Lucerne, Vita Nova, 1936 ; in-8, 124 p., 3,25 fr.

HENRY, PAUL. — *Recherches sur la Préparation évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin* publiées par Eustochius (Bibliothèque de l'école des Hautes études Sciences religieuses, L). Paris, Leroux, 1935 ; in-8, XII-144 p.

HUCK-LIETZMANN. — *Synopse der drei ersten Evangelien* (9e éd.). Tubingue, Mohr, 1936 ; in-8, 213 p.

INTERMEDIARIUS. — *Die Weisheitslehre des hl Graales I*. — *Homo caelestis*. Das Urbild des Menschen II. — *Universum. Der Kosmos und der kosmische Mensch*. Libermundi III. — *Die grosse Zeichen*. Arcana Sapientiae *IV*. — Solen-Munich, Herold, 1933 ; in-4, 79 p.

HAECKER, THEODOR. — *Virgile, Père de l'Occident* (Les Iles). Paris, Desclée de Brouwer, 1936 ; in-12, 206 p., 18 fr.

JOHNSON, F. ERNEST. — *The Church and the Society*. New-York Abingdon Press 1935 ; in-12, 224 p., 1,50 dl.

KLAUSER, THEOD. Dr TH. — *Das römische capitulare Evangeliorum*. Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen. Munster en W., Aschendorff, 1935 ; in-8, 199 p., 12 M.

LIEB, FRITZ. — *Das geistige Gesicht des Bolschewismus*. Berne, Gotthelf, 1936 ; in-8, 31 p., 1 fr.

LIETZMANN, STEINICH. — *Geschichte der alten Kirche*. II. Ecclesia catholica. Berlin, De Gruyter, 1935 ; in-8, 339 p., 4,80 M.

LUSSEAU et COLLOMB, Abbés. — *Manuel d'études bibliques*. T. I, Introduction générale. Paris, Téqui, 1936 ; in-8, 580 p., 30 fr.

MANROSS, WILLIAM W. — *A History of the American Episcopal Church*. Milwaukee, Morehouse, 1935 ; in-8, XVIII-406 p., 2,75 dl.

MUCKERMANN, H. — *Die Religion und die Gegenwart* (4 Aufl.). Essen, Fredebeul et Kœnen, 1935 ; in-12, 344 p., 3,80 M.

NÉDONCELLE, MAURICE. — *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel* (1852-1925). Paris, Vrin, 1935 ; in-8, 223 p.

PASTOR, Dr LOUIS. — *Histoire des Papes depuis la fin du moyen-âge*. XVII. Traduit par A. Poizat et W. Berteval. Paris, Plon, 1935 ; in-8, 368 p.

PFISTER, R. — *Teinture et alchimie dans l'Orient hellénistique* (Seminarium Kondakovianum, t. VII, tiré à part). Prague, Institut Kondakov, 1935 ; in-4, 60 p.

QUASTEN, JOHANNES. — *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. P. III et IV. (Florilegium patristicum). Bonn, Hanstein, 1936 ; in-8, 177-233 p., 2,20 et 2,50 M.

RAPHAEL, P. PIERRE. — *Le rôle des Maronites dans le retour des Églises orientales.* Beyrouth, Impr. Khalifé, 1935 ; in-12, 196 p.

SCHEEBEN, M. J. — *Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft.* Mayence, Grünewald, 1935 ; in-8, 141 p., 3 M.

SCHEIDT, Dr H. — *Die Taufwasser Weihegebete.* Munster en W., Aschendorff, 1936 ; in-8, 104 p., 4,20 M.

SCHMIDLIN, JOSEPH. — *Papstgeschichte der neusten Zeit.* III. Bd. (1903-1922). Munich, Kösel et Pustet, 1935 ; in-4, XX-350 p., 17 RM.

SCHMIDT, K. D. — *Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola.* Goettingue, Vandenhoek et Ruprecht, 1935 ; in-8, 40 p., 1,35 M.

SENTZKE, GEERT. — *Die Kirche Finnlands.* Goettingue, Vandenhoek et Ruprecht, 1936 ; in-8, 150 p.

STAEHLIN, WILHELM. — *Die Einheit der Bibel.* Das Gottesjahr. Kassel, Börenreiter, 1936 ; in-8, 126 p.

SIMON, P. HENRI. — *Destins de la personne* (Cahiers de la Nouvelle Journée, 31). Paris, Bloud et Gay, 1936 ; in-8, 203 p.

STURZO, LUIGI. — *Essai de sociologie* (Cahiers de la Nouvelle Journée). Paris, Bloud et Gay, 1935 ; in-8, 251 p.

TETLEY, S. — *Has the Christian Church a future* ? Londres, Williams et Norgate, 1934 ; in-12, 250 p., 6 sh.

TRIBE, REGINALD. — *The christian social Tradition.* Londres, S. P. C. K., 1935 ; in-12, 293 p., 5 sh.

WINDELBAND, WILHELM. — *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* mit einem Schlusskap. : die Philosophie im XX Jrhdt., hrsg von Heinz Heimsœt. Tubingue, Mohr, 1935 ; in-8, 642 p., 9,60 M.

Collection : KIRKENS SMAASKRIFTER. — Nyt Nordisk Forlag. Arnold Busck, Copenhague, 1933 et 1934 ; brochures in-12.

LARSEN, HOLGER. — *Trosbevaegelsen Tyske Kristne* (16 p.)
— *Nazikirken,* I, n° 1 (32 p.)

N. H. SOE. — *Karl Barth og Nazikirken,* n° 2-3 (32 p.)

LARSEN, HOLGER. — *Hedninge-Kirken i der tredje Rige,* n° 4-5 (24 p.)
— *Den kaempende Kirke i Soviet-Rusland,* II, n° 1 (24 p.)
— *Bekendelseskirken,* n° 2 (24 p.)
— *Staten som Kirkens Problem og Nazikirken,* n° 3, n° 4 (24 p.).

SVAJŠČENNOSLUŽITEL. — *Filosofija pravoslavnago pastyrstva.* Berlin, typ. S. Vladimir, s. d. ; in-8, 170 p.

La Vie de N.-S. J. C. Tournai, Desclée, 1936 ; in-16, 276 p.

Imprimatur,
Namurci, 15 febr. 1936.
A. COLLARD, vic. gen.

Cum permissu superiorum.

IMP. J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Irénikon

TOME XIII

Nº 1. 1936 Janvier-Fév

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ